SUL METODO SCIENTIFICO

QUESITI

DI MAURIZIO BUFALINI

AI SAVJ ED INGENUI CULTORI DELLA MEDICINA

IN APPENDICE

ALLE INSTITUZIONI DI PATOLOGIA ANALITICA.

FIRENZE.

SUCCESSORI LE MONNIER.

—

1870.

PROEMIO.

Non so veramente con quale animo potrete Voi, o savj ed ingenui Cultori della medicina, accogliere questi Quesiti, ch' io Vi indirizzo, occupato già dei pensieri estremi della vita. Bensì questo solo presumo di sapere, che, mentre l' uomo sentesi omai disciolto del tutto dalle affannose cure delle caduche cose terrene, non può seguire che le sue più forti e coscienziose persuasioni. E tali appunto affermo essere quelle, che non mi permettono di dividermi da Voi senza esortarvi a volgere una benigna considerazione ai predetti miei Quesiti; che desidero possano pure di quando in quando ritornare dinanzi alla vostra attenzione.

Se non che una molto grave illusione avrebbe potuto per avventura sedurre la debole mia mente, le quante volte le mie persuasioni non avessi io considerate con una sufficiente circospezione e diffidenza. L' uomo si affeziona pur troppo alle opinioni che ha faticosamente raccolte, e lungo tempo nudrite nell' animo; e l' affezione stessa gli chiude poi l' adito a persuasioni diverse. Pure confesso d' avere mai sempre paventate le illusioni d' ogni maniera, e cercato perciò studiosamente ogni modo a meglio difendermene. Oltre di che vogliate meco pensare, che già egli è più di mezzo secolo, dacchè io manifestavo i primi pensieri sulla necessità di richiamare fortemente la medicina alla severità del

vero metodo scientifico sperimentale: e dipoi quale conto ne ho io fatto? Vedete che sono venuto sempre svolgendoli di più in più, ed ampliandoli col mezzo delle meglio accertate dimostrazioni dell' esperienza, quali ognora più mi studiavo di venire raccogliendo: vedete che li ho pure confrontati coi più sani dettami della filosofia, ed ho avuta ragione di confermarmi in essi: e me ne sono valso altresì a dare ordine a tutta la scienza medica, così fisiologica che patologica; ed ho fede di averne ricavate molto confortative regole di maggiore agevolezza e sicurezza dell'arte salutare: in fine me ne sono valso ancora a trattare qualche argomento della scienza morale e sociale dell' uomo; ed anche in ciò m' è avvenuto di scorgere principj molto fondamentali a castigato ordine della scienza medesima. Nè ho nemmeno tralasciato di accennare le nuove osservazioni da intraprendersi per l' avanzamento della dottrina della vita corporea, ed ho potuto eziandio indicare le speranze ed i limiti di questo; quindi sono rimasto confortato dallo scorgere, che le cresciute osservazioni e la felicità di molte nuove scoperte hanno corrisposto a quelle speranze medesime. Necessitato però di considerare per tutto questo moltissimi ammaestramenti dell' esperienza, quante volte m' avvenne mai di riconoscere insufficienti od erronei quei miei primi pensieri? E quando me ne valsi a critica severa delle teoriche e delle opinioni, o arbitrarie o ipotetiche, quante volte pure dovetti io o abbandonarli o correggerli? Non fui forse sempre concorde con me medesimo nei poveri miei scritti? E questo non sarebbe forse argomento di una grande fedeltà alle dimostrazioni dei fatti, ove almeno non lo fosse di una incredibile ristrettezza di mente? Possibile veramente che in sì lungo provare e riprovare, pensare, dire e fare, non avessi mai dovuto abbattermi in qualche così evidente dimostrazione dell' esperienza, che avesse dovuto farmi aprire gli occhj sui miei errori, da me sempre molto spassionatamente cercati? Sarei dunque io perdonato abbastanza se presumessi d' avere seguito il vero

metodo scientifico? A Voi, o savj ed ingenui Cultori della medicina, ne lascio il giudizio.

Notissimo egli è avere la medicina (siccome ogni altra scienza) tenute due assai differenti vie nel suo esordire e nel suo crescere: diligente essa da una parte nel raccogliere le particolari cognizioni dei fatti, confidossi dall' altra alla razionale guida delle teoriche filosofiche; col mezzo delle quali appunto studiossi di dare ordine e forma di scienza alle cognizioni predette. D'onde avvenne si accumulassero bensì i tesori dell' esperienza, ma poi la ragione nel comporne la scienza si abbandonasse alle sue naturali non abbastanza pensate ed avvedute impulsioni. Da un lato l'esperienza la costringeva nella sola considerazione dei fatti, e dall' altro, sdegnosa essa di questo limite e troppo ansiosa di comprendere le più intime ragioni delle cose, non sapeva tenersi dall' usare le sue proprie facoltà per più addentro scrutare l'ordine delle maraviglie dell' universo.

Seguirono in tale guisa due maniere, o diremmo piuttosto due metodi, di coltura scientifica, non mai più abbandonati dalla mente umana, e già da gran tempo denominati, l'uno platonico e l'altro aristotelico, dai due più grandi illustratori di essi, poscia più comunemente indicati cogli aggiunti di speculativo e di sperimentale, il primo dei quali si disse anche *a priori*, o dommatico, o assiomatico, o trascendentale, o della ragion pura, o della scienza prima.

Molto più tardi poi Galilei, Bacone, Newton, ed altri fortemente richiamarono l'umana ragione alla sola guida dell' esperienza, e questo metodo di coltura scientifica era pure da ultimo più sottilmente investigato e dichiarato da Locke e da Condillac. Ciò non pertanto la mente umana tornava presto a prediligere maggiormente il metodo speculativo, del quale Kant facevasi caldo promotore, ed in qualche modo eziandio riformatore. Di qui pertanto nacque e per tutto si diffuse quell' immenso amore del ragionare speculativo, che di nuovo già padroneggia tutto quanto

l'umano sapere. Se non che la Germania, la quale prima delle altre nazioni si era di nuovo abbandonata ad esso, già già torna ad obliarlo, e si rifugge in una certa teorica detta positiva, la quale troppo ristringe le ragioni e gli ufficj del metodo sperimentale. Che se taluni sapienti intendono giustamente l'enormezza di questi nuovi limiti del metodo sperimentale, non saprei, se veramente poi essi medesimi abbiano spinte innanzi abbastanza chiaramente le loro considerazioni, sicchè ne prorompa manifesta la ragione del vero metodo scientifico. Rigettando eglino con buoni argomenti la moderna teorica positiva, non saprei, se quindi abbiano tenuto un discorso abbastanza aperto, chiaro, preciso per distaccarsi dal metodo speculativo; e quasi quasi direi che avessero mostrato di credere possibile o necessario l'uso dell'uno e dell'altro.

In questo modo non si potrebbe certamente impugnare che l'uomo nell'acquisto del sapere non tenga tuttavia gli stessi due modi d'investigare e di giudicare, che, consacrati dalla primissima filosofia, dominarono quindi mai sempre la coltura delle scienze e delle lettere. E sebbene molto in antico i due metodi scientifici, per opera principalmente di Platone e di Aristotile, si disputassero il preferimento, non avvenne tuttavia giammai, che nell'intelletto umano si stabilisse la persuasione della verità dell'uno di quelli soltanto, o piuttosto di tutt'e due. Per la quale cosa non mi pare sia omai più tollerabile, che perseveri ancora l'incertezza intorno ad un argomento così fondamentale per l'acquisto del sapere. Egli è tempo si conosca con sicurezza la via che si deve correre, e l'uomo sappia con tutta certezza, che cosa può o non può conoscere, e come debba condursi per giungere a cognizioni indubitabili, e come debba evitare tutte le inconcludenti speculazioni dell'intelletto.

La storia della coltura scientifica ne rappresenta pur troppo una grande serie d'errori, le mille volte caduti e poi risorti sotto variati aspetti: ciò ch'io m'ingegnavo di

provare riguardo alla medicina, mostrando che le moltissime teoriche di essa non trassero origine che da quattro fondamentali errori, diversamente presi a base di tutte quelle. E veramente gli errori si riferirono ordinariamente alle dottrine, quando invece l'osservazione dei fatti, se talvolta partorì le illusioni, ne fornì per altro l'acquisto di tutte le verità, che durarono inconcusse coll'andare del tempo e col folleggiare delle scuole. Un sì luminoso documento storico sembrava invero molto acconcio a persuadere, che nelle pure invenzioni dell'intelletto, o vogliamo dire nel puro ragionare speculativo, non doveva l'uomo riporre quella fiducia che pur vi pose grandissima: e sarà, credo io, da stupire, che nemmeno perciò egli s'invogliasse a cercare con ogni diligenza, se realmente era ragionevole una tanta fiducia.

Oggigiorno niuno ardirebbe di mettere in dubbio le cognizioni dei fatti, acquistate per evidente testimonianza dei sensi e della coscienza; e perciò della verità del metodo sperimentale chi oserebbe mai disputare al presente? Ma il metodo speculativo d'onde muove egli a differenza dello sperimentale? Non da altro in vero che dal considerare, come propria ed essenziale della mente, la potenza di comprendere, senza ministero delle cognizioni dei fatti, certe generali nozioni atte ad originare altre nostre cognizioni, denominate perciò principj, o, come pure oggigiorno sogliono chiamarsi, verità intuitive. Che se i logici distinguono le cognizioni in oggettive e soggettive, secondo che o rappresentano oggetti esteriori all'ente che le concepisce, o appartengono soltanto ad esso per atto delle sue proprie efficienze; il metodo sperimentale escluderebbe egli affatto le cognizioni soggettive? Ammettendole però, non le concepirebbe fondate sulle stesse cognizioni oggettive? Laddovechè il metodo speculativo non contempla egli cognizioni soggettive affatto independenti dalle oggettive? Perciò non si comprende egli agevolmente, come essenzialissima ricerca sarebbe da rivolgersi a bene chiarire, se realmente ogni

nostra cognizione cominci da quelle dei fatti, ed ogni nostro ragionare si diparta da esse medesime; o se invece la mente possa talora per sola propria facoltà comprendere i così detti principj *a priori*, altrimenti nominati verità intuitive, da cui quindi scaturiscano altre serie di cognizioni, ed il ragionare speculativo?

Io però già mi studiavo di dichiarare molto succintamente quei primi fondamenti del nostro investigare e ragionare, dai quali pareva discendere evidente la ragione della verità del solo metodo sperimentale così detto; e di più mi davo eziandio premura di comprovare, che la medicina, seguendo i dommi della filosofia speculativa, ravvolgevasi, da Ippocrate insino a noi, in una misera successione continua di teoriche fondate mai sempre sopra quattro soli precipui errori, presi variamente e sotto aspetti diversi a base di esse. In fine cercai ancora di ordinare tutta la scienza patologica colla severità di quel metodo, del quale avevo già deplorata la troppo lunga oblivione, e accennati i gravi danni che quindi ne proruppero alla scienza ed all'umanità. Confesso tuttavia che la Prima Parte dei PROLEGOMENI aveva bisogno di qualche maggiore estensione: del che non volli occuparmi nel momento della nuova edizione di quelli, perciocchè erami indispensabile di trattare del metodo scientifico in modo, che non solo ne fossero maggiormente chiarite le ragioni fondamentali, ma meglio ancora se ne comprendessero le collegazioni coll'ordine dato a tutta la scienza patologica. Perciò un discorso siffatto sembravami dovesse, piuttosto che essere premesso alle INSTITUZIONI, seguirle quasi a maniera di corollario, o di ultima terminativa illustrazione. E mi pareva ancora importante che potesse prestare comodità ad essere consultato da sè solo. Tali furono le ragioni che mi fecero preferire di dare a questa grave aggiunta delle stesse mie INSTITUZIONI PATOLOGICHE la forma quasi di uno scritto separato da esse; che mi piacque d'intitolare *Ai savj ed ingenui Cultori della Medicina*, in forma di ragionati quesiti.

Se non che al presente la maniera e la validità del nostro ragionare vennero profondamente investigate e dichiarate nella recente gravissima opera di Stuart Mill,[1] della quale ho già fatta menzione.[2] Per essa parrebbe quasi raggiunto il massimo possibile schiarimento delle norme convenienti ad ogni nostra indagine scientifica; ed io vorrei bene potermi di già congratulare, che ai così detti principj *a priori* ed al dommatico ragionare fosse in fine contrapposta la luce di una non più disputabile dimostrazione del vero metodo da seguire in qualsivoglia investigazione scientifica. Pure l'Autore, essendosi partito dalla ricerca della natura e del valore del linguaggio, doveva necessariamente trovarsi di fronte alla difficoltà di trapassare, dalla rinvenuta teorica delle asserzioni, vere o false, del discorso, a quella delle verità corrispondenti nell'ordine reale dei fatti: la quale per fermo a me sembra immensa, e direi piuttosto insuperabile, difficoltà. Sue prime fondamentali dimostrazioni sarebbero queste, che ora io traduco quasi letteralmente da un suo riepilogo medesimo. Esaminate le asserzioni delle proposizioni, e conchiuso, che si riferiscono o al significato delle parole, o alle proprietà delle cose; e nel primo caso, essendo arbitrario o convenzionale il detto significato, le asserzioni delle proposizioni relative ad esso non possono dirsi nè vere, nè false, ma solo conformi o non conformi all'uso ed alle convenzioni: perciò queste proposizioni, che l'Autore chiama verbali, debbonsi bene distinguere dalle reali, che egli medesimo dice essere di più specie. Le proposizioni reali si riferiscono sempre ad uno dei fatti o dei fenomeni della coscienza, ovvero ad alcuna o a molte delle cagioni o forze nascoste, cui si attribuiscono quei fatti; e ciò che si afferma di tali fatti colle nostre proposizioni, annunzia sempre o una semplice esistenza, o una coesistenza, o un ordine relativo allo spazio

[1] *Système de Logique*, etc., traduit par Louis Peisse. Paris, 1866.

[2] *Instit. di Patol. analit.*, vol. II, pag. 3, nota 1 — sotto i torchj della Tipografia Successori Le Monnier. Firenze, 1870.

ed al tempo (successione o contemporaneità), o un' attenenza di causa ed effetto (*sensation*), o una somiglianza. Manifestamente in tutte queste particolarità si comprende ogni possibile specie delle nostre cognizioni intorno agli oggetti naturali, esistenze cioè e relazioni di essi; e sono quelle medesime cognizioni che io pure dichiaravo appartenere all' empirico sapere, e le quali non si acquistano che col mezzo dell' esperienza. Ma lo Stuart Mill insegna ancora come le asserzioni delle proposizioni si riferiscono a singolari oggetti, o a tutta una serie di essi; ed inoltre essere da considerarsi una forma la meno astratta e meno generale delle proposizioni, quella cioè che distingue il soggetto dall' attributo, ed enuncia le conclusioni dell' analisi del significato delle proposizioni, affermando che un dato soggetto possiede o non possiede un tale attributo, è o non è congiunto con tale altro attributo.

Fin qui dunque designate le cose da conoscersi, ma non ancora indicati i mezzi per distinguere fra le asserzioni delle proposizioni le vere e le false; e non ancora perciò adempiuto allo scopo della logica, la quale domanda inoltre la prova di ciò che si deve credere o non credere nelle asserzioni stesse delle proposizioni: e certamente questa prova occorre soprattutto per le proposizioni reali, dappoichè per le verbali non si potrebbe cercare altra dimostrazione fuori di quella della loro conformità o non conformità coll' uso e le convenzioni. Ora per le proposizioni reali bisogna manifestamente riportare alle realità delle cose il senso delle proposizioni, e ciò si può fare in due modi secondo Stuart Mill, o per intuizione o coscienza, ovvero per induzione: del primo genere è la prova che si ha per diretta testimonianza della coscienza, o per evidenti intuizioni col mezzo dell'osservazione e dell'esperienza; del secondo genere quella che giusta l' illustre Scrittore si argomenta per induzione; ed in questa sentenza appunto credo s' inchiuda l' essenziale fondamento della sua teorica.

Ecco le sue parole medesime: *Nous disons d'un fait*

qu'il est prouvé, lorsque nous le croyons vrai en raison de quelque autre fait duquel il est dit s'ensuivre. La plus grande partie des propositions affirmatives ou négatives, universelles, particulières et singulières, que nous croyons, ne sont pas crues par leur évidence propre, mais en vertu de quelque chose déjà admis pour vrai, et dont on dit qu'elles sont inférées. Inférer une proposition d'une ou de plusieurs autres propositions préalables, la croire et vouloir qu'on la croie comme conséquence de quelque autre chose, c'est ce qui s'appelle, au sens le plus étendu du mot, « Raisonner. » In queste dichiarazioni mi sembra veramente compresa la fondamentale assoluta ragione di tutto il sistema logico dell' Autore; il quale così ammette che i fatti si possono conoscere o per osservazione diretta ed evidente intuizione, o per una prova, che per induzione si crede di ricavarne da altro fatto precedente, da cui si presume seguitarne un altro. Ma di questo modo di induzione, o *di inferimento,* quale dimostrazione egli adduce? Le sue stesse parole, che seguitano al primo periodo, non si riferiscono che alle proposizioni, e, provando che una di queste può essere conseguenza di un' altra, afferma riporsi in ciò il nostro ragionare; e così torna a considerare l' ordine logico del discorso, e non somministra certo la prova che i fatti pure si possono conoscere per induzione. E di vero, se da una proposizione se ne può inferire o indurre un' altra, chi dir potrebbe che solamente perciò un fatto pur anche indurre o inferire si potesse da un altro? Non avrebbe egli l' Autore in tutto il suo discorso circoscritte le sue considerazioni nella sola ricerca del valore del linguaggio, lasciato poi sottinteso, che il mdesimo dire si debba eziandio dei fatti? Esplicitamente chi potrebbe mai affermare che da un fatto noto se ne potesse indurre o inferire o in qualunque modo argomentare un altro ignoto? E se le proposizioni reali si riferiscono ai fatti, le proposizioni stesse non nacquero dopo la ricevuta cognizione dei fatti che esse esprimono, ben lungi che valgano a disvelarli? Certamente da un og-

getto esistente non potremmo mai indurre o argomentare l'esistenza di un altro: metalli molti si conoscevano da lungo tempo; non per questo avemmo cognizione del platino, finchè non ci venne discoperto. Fatti insieme collegati sono quelli soli degli effetti e delle loro proprie cagioni; ma questa collegazione medesima, se non è da noi osservata, non è nemmeno conosciuta; e quando dopo di averla appresa per osservazione, dall' esistenza dell' effetto argomentiamo quella della cagione, e viceversa; non formiamo punto un' induzione, non deriviamo cioè dalla cognizione dell' effetto quella dell' ignota sua cagione, e viceversa; ma affermiamo soltanto che l' effetto accenna a quella cagione, colla quale già lo abbiamo osservato collegato. Senza dubbio induzione o argomentazione di un fatto ignoto da un altro fatto noto non è mai possibile; sicchè l' induzione ammessa da Stuart Mill ci è forza di considerare impossibile.

Ciò non pertanto io credo meritevole di molto profonda meditazione un'opera scritta con molta dottrina e perspicacia d' intelletto, e tutta rivolta ad illustrare la verità del metodo sperimentale, e rimuovere gl' intelletti dalla vaghezza del ragionare dommatico: nel qual modo ho fede abbia reso un grande servigio alla buona arte del ragionare; sebbene non abbia per mio avviso abbastanza risoluta la quistione dei primi principj, dai quali proruppero i due troppo famosi metodi dell' investigare e del ragionare, il dommatico cioè o speculativo, e lo sperimentale.

L' illustre Autore riporta il sillogismo come dimostrazione dell' induzione discopritrice di ignota cognizione. Io però avevo già mostrato nella Parte Prima dei PROLEGOMENI (1863), ed ho ripetuto nella nota sopra citata,[1] che il sillogismo non discopre veramente alcuna nuova cognizione, perchè la conclusione, che si crede enunciare una tale cognizione, non ripete per riguardo ad un particolare subietto, che quella medesima inchiusa nella premessa maggiore relativamente a tutti i subietti dello stesso genere.

[1] *Inst.* citate, loc. cit.

Per verità parmi tempo che non debba più sussistere l'illusione dell'artifizio del sillogismo, che nientissimo afferma di più di quanto già conosciamo.[1]

Sono però io molto fortemente persuaso che senza mettersi una volta d'accordo sugl' indubitabili principj, dai quali deve la mente nostra esser condotta nella investigazione del vero, sarà sempre impossibile un sodo costante progresso dell'umano sapere, non impedito cioè dalle arbitrarie opinioni, che già troppo frequentemente e troppo miseramente dominarono le scuole. Onde io non so abbandonare la vita senza rivolgermi a Voi, o savj ed ingenui Cultori della medicina, e senza pregarvi di volgere una benigna considerazione ai Quesiti che sono per esporvi, e che stimo i più idonei a generare quelle più diligenti ricerche e considerazioni, le quali valgano a liberare una volta la mente nostra dalla grande secolare incertezza, che Vi ho dichiarata. Accoglieteli dunque di buon grado, e pensate che la forma aforistica di essi non era forse la più acconcia a raccomandarli meglio alla comune attenzione e valutazione. Non volevo però io dichiarare addottrinamenti, ma solo accennare agli argomenti che più reputavo meritevoli di grave e profonda meditazione; ed eccovi senza più i Quesiti, che col più vivo sentimento d'umanità e di dovere io Vi scongiuro di ricevere con amore il più imparziale.

[1] Vedi *Inst.* citate, loc. cit.

QUESITI SUL METODO SCIENTIFICO.

1.

In tanta e tanto provata difficoltà di raggiungere il vero dovremmo noi cercarlo a caso, piuttosto che col mezzo di una guida antipensata?

2.

I nostri molti errori, costantemente rinascenti, dovremo noi credere principalmente derivati dalla mancanza di questa nostra guida per la ricerca della verità, ovvero partoriti da accidentali circostanze della mente umana?

3.

Il raro acquisto del vero e l'assiduo risorgere degli errori sarebbero mai stati una necessità dolorosa intrinseca del sapere umano?

4.

Ma, dacchè due famosi metodi di coltura scientifica imperarono costantemente, fino dai più remoti tempi, sopra di essa, e non la resero mai abbastanza prospera, non dovremmo noi una volta esaminare accuratamente, se mai o l'uno o l'altro di tali metodi fosse erroneo?

5.

Senza di tale disamina sarebbe mai possibile di comprendere con sicurezza, e di seguire con universale ac-

cordo costante, il vero cammino da tenere nella coltura scientifica e letteraria?

6.

A' nostri giorni medesimi sarebbe egli possibile di sapere, se si dovesse stare coi Kantiani, o cogli Hegeliani, o coi Positivisti, o cogli Sperimentali, o col medesimo Stuart Mill?

7.

In una parola, dovremmo noi ammettere una sola, o due origini delle nostre cognizioni, quella cioè che deriva dalle percezioni dei fatti, a noi somministrate dai sensi interni ed esterni, e quella riposta nelle sole concezioni della mente senza diretto ministero delle cognizioni dei fatti stessi? Dovremmo eziandio per sola diretta intuizione e col solo mezzo della sperienza ricevere le nostre cognizioni di fatto, ovvero anche per induzione, o altra maniera qualunque d'argomentazione? E per conoscere la verità dell'una o dell'altra di queste due maniere dell'origine delle nostre cognizioni avremmo noi bisogno dell'esame critico di tutte le dottrine filosofiche? O piuttosto non basterebbe egli a tale effetto il solo esame generale dei principj più fondamentali delle suddette due categorie delle nostre cognizioni?

8.

Non potendo dubitare della verità del metodo sperimentale, non dovremmo dunque cercare, quale sia la verità, la sicurezza, o almeno l'importanza, dello speculativo, e quindi investigare la possibilità e la certezza dei principj *a priori?*

9.

Non si ristringerebbe forse in questa sola la più fondamentale ricerca del metodo?

10.

E non dovremmo noi cominciare da essa, se volessimo veramente conoscere la via da tenere nella ricerca del vero?

11.

E non risoluta questa prima fondamentalissima indagine, che varrebbero mai tutte le altre sopra metodi più particolari della coltura scientifica?

12.

I sensi esterni non rappresentano eglino a noi con evidenza e certezza d'intuizione l'esistenza e le relazioni degli oggetti tutti dell'universo? E l'una e le altre potremmo noi conoscere in altro modo? Quindi sarebbe mai ammissibile l'induzione che oggigiorno Stuart Mill vorrebbe rimettere in onore?

13.

Parimente il senso interiore, che diciamo coscienza, non ci rende egli consapevoli degli atti tutti di quell'ente che in noi pensa, ragiona, e vuole? E ciò pure potremmo in altra guisa conoscere?

14.

E tali non sarebbero eglino tutti i fatti conoscibili? E non sarebbe questa la parte empirica delle nostre cognizioni? Alla quale poi che cosa aggiungerebbe per potenza propria la ragione?

15.

I psicologi non insegnano eglino che l'attendere, l'avvertire, l'astrarre, il giudicare, l'immaginare, il formare idee composte e generali, e in tutto ciò usare atti di libera volontà, sono funzioni proprie del solo intelletto; per le quali alle idee oggettive, alla parte empirica delle

nostre cognizioni, si aggiungono idee soggettive, che dànno essere a quel grande insieme di idee, il quale forma tutto il nostro edifizio scientifico?

16.

Sarebbe dunque mai da potersi accogliere il pensiero, che l'umano sapere si dovesse ristringere nelle sole immediate cognizioni dei fatti sensibili, che vuol dire fossero a noi possibili le sole cognizioni empiriche ed oggettive, niente mai di soggettivo e di proprio della ragione umana potesse entrare nelle nostre idee?

17.

Parimente sarebbe mai vero, che l'uomo dovesse trovarsi immerso nel più deplorabile scetticismo, ingannato mai sempre, o almeno non mai assicurato abbastanza, dai suoi sensi e dalla sua ragione?

18.

Parimente sarebbe egli mai vero, che le cognizioni empiriche oggettive, e le soggettive ricavate da esse, non pervengano ad insinuare nell'uomo la persuasione delle più alte e salutari verità morali, e nemmeno quella stessa dell'esistenza di Dio e della non materiale natura dell'ente pensante?

19.

È egli vero, che le cognizioni empiriche, rendendoci consapevoli delle qualità sensibili dei corpi, e delle mutazioni che in esse avvengono per reciproca loro azione, non ci portino che alla cognizione di un *dualismo,* cioè a quella d'un ente inerte (materia) e d'un ente attivo (spirito o forza)?

20.

Che cosa però significano queste locuzioni? E per esse sappiamo noi che cosa sia materia, che cosa spirito o forza?

21.

Questi non sarebbero eglino due oggetti dal nostro intelletto concepiti come distinti, ma nella realità delle apparenze della natura insieme coesistenti?

22.

Non fu egli detto ed ammesso mai sempre, che ignoriamo l'essenza di tutte le cose, e che dell'universo non conosciamo che le apparenze, a noi rivelate dai sensi e dalla coscienza?

23.

E in generale le apparenze degli enti dell'universo non si rappresentano a noi sotto quattro categorie diverse, cioè 1º aggregati permanenti di certi attributi, che colpiscono i nostri sensi esterni, e perciò diciamo qualità sensibili; 2º mutazioni, che a volta a volta intervengono in esse per reciproca azione di quegli aggregati, regolata da leggi determinate e costanti, onde segue di dovere reputarne necessaria una cagione inerente agli stessi aggregati, da noi detta forza; 3º atti di percezione e di spontaneità, che si manifestano negli animali e che ci porgono ragione di pensare ad un ente, che sia cagione di quegli atti medesimi; 4º in fine atti di percezione, di spontaneità, e di tutte le funzioni dell'intelligenza nell'uomo, i quali pure ci invitano a riconoscere una loro propria cagione?

24.

Se dunque in via empirica conosciamo queste quattro categorie di apparenze o di fenomeni, a ridurle in due sole non occorrerebbero eglino argomenti, che non sarebbero più una semplice dimostrazione empirica; e perciò si potrebbe egli mai ammettere che l'empirismo ci conduca soltanto alla cognizione d'un *dualismo?*

25.

Ora dunque le dette quattro categorie di empiriche cognizioni necessiterebbero elleno in noi la persuasione di quattro diverse maniere d'enti, che di ognuna sieno l'immediata speciale cagione?

26.

Le forze dei corpi potrebbero mai riconoscersi identiche con quelle dell'ente della percezione e spontaneità degli animali, e dell'ente intelligente dell'uomo?

27.

Se noi facciamo differenza nel nostro linguaggio scientifico fra materia in genere e corpo in ispecie, sapremmo noi mai, se questa distinzione fosse giusta, o potremmo mai bene intenderla nella sua essenzialità?

28.

Comprendiamo noi, che cosa sia azione, e che cosa quella relazione reciproca degli enti, per la quale l'azione medesima originasi, la relazione cioè di causa ed effetto, come dicono i logici?

29.

E parimente intendiamo noi che cosa sia cagione, che cosa effetto? E, se contrariamente alla materia immaginiamo il vuoto e lo spazio, abbiamo noi veramente dell'uno e dell'altro una nozione che non sia negativa, quale appunto sarebbe quella della mancanza di qualsivoglia materia o corpo?

30.

Che se il moto dei corpi ci cade sotto i sensi, di esso pure e dei suoi accidenti intendiamo noi l'essenza?

31.

E quale si è altresì l'essenza della percezione e delle idee, e degli atti della volontà, della memoria, e dei giudizj, non che delle idee astratte, composte, e generali, e dell'immaginativa, ed insomma di tutte quante le funzioni dell'intelligenza?

32.

E se in ragione di aggregato e di composto mutano le qualità sensibili e le forze dei corpi, quale veramente sarebbe l'essenziale ragione di tali mutazioni?

33.

In una parola, se tutto ciò che conosciamo per ministero dei sensi e della coscienza, comprendiamo sotto la generica denominazione di fatti, che cosa sappiamo noi mai, e sapere potremmo, dell'essere dei fatti medesimi oltre quanto empiricamente ne conosciamo? Sapendo che esistono, sapremmo noi ancora, *come* e *perchè esistano?*

34.

Sarebbe dunque mai ragionevole di domandare, *come* e *perchè* sieno tutte le apparenze dell'universo? Con tali domande che cosa vorremmo noi sapere di più oltre al conoscere, che quelle esistono così, come i sensi a noi le testificano? Potrebbero mai tali domande essere permesse a chi bene avesse considerati i limiti dell'umano sapere? Questa scienza delle origini e delle essenze delle cose non sarebbe ella una grandissima vanità? Perciò sarebbe perdonabile all'intelletto umano di speculare intorno ad essa? Non sarebbe ancora tempo di cessare dal delirare intorno ad impossibili cognizioni?

35.

Le percezioni poi dei fatti non sarebbero forse che un'evidente intuizione della mente? Percepire ed intuire i

fatti non sarebbero un atto stesso della mente medesima? E tra l'intuirli ed il percepirli quale differenza potremmo noi immaginare? Sarebbe dunque mai possibile l'induzione da fatto a fatto?

36.

Ma della reale esistenza dei fatti esteriori, e del non poterli confondere colle funzioni dell'ente che li percepisce e vi ragiona sopra, non arrecherebbero forse concludenti prove i psicologi?

37.

Sarebbe egli mai possibile di abbandonarsi anche oggigiorno all'assurdità dell'idealismo?

38.

Ma quali poi e quante sarebbero le relazioni degli oggetti?

39.

Non vi scorgeremmo noi in primo luogo quella di somiglianza e di dissomiglianza?

40.

In secondo luogo non dovremmo considerare gli aggregati corporei in relazione collo spazio e col tempo, e non deriveremmo da ciò le idee di successione o di contemporaneità, non che di estensione e di durata, di moto e di quiete, d'onde pur quella di misura?

41.

E le mutazioni, che intervengono negli attributi degli oggetti per effetto di reciproca azione di questi, non ci darebbero a divedere quella relazione, che i logici dicono di causa e d'effetto?

42.

Oltre dunque le tre anzidette relazioni, ammesse dai logici, cioè quella di somiglianza e di dissomiglianza, quella di rispondenza collo spazio e col tempo, e quella di causa e d'effetto, potremmo noi idearne alcun'altra? E tali relazioni potremmo noi conoscere altrimenti, che come altrettanti fatti osservabili, nè mai in alcuna maniera argomentabili?

43.

In fine, la scienza empirica sarebbe mai altro, che una pura storia di fatti osservati, a noi disvelata dalla sola sperienza per mezzo d'evidente intuizione dei fatti stessi?

44.

Ma una serie d'individue cognizioni di fatti singolari formerebbe mai quell'insieme ordinato di cognizioni, che noi sogliamo denominare scienza?

45.

A queste singolari cognizioni oggettive, aggiungendo la mente le idee soggettive, come mai comporrebbe un ordine di scienza?

46.

Si potrebbe tutto ciò senza il segno della parola, che primamente serve a richiamare nella memoria le idee oggettive, e poi le soggettive?

47.

In questo modo non dovremmo dire, che realmente rammentiamo, giudichiamo, immaginiamo e formiamo idee astratte, composte e generali col mezzo delle parole? Senza il linguaggio sarebbe a noi possibile giammai di compiere le funzioni tutte della nostra intelligenza?

48.

Grande, quindi, costante, necessaria non sarebbe a noi l'attenzione all'abitudine di pensare e ragionare sopra parole, quando poi non sempre ricordiamo o possiamo ricordare le idee rappresentate da ciascheduna di esse?

49.

Soprattutto, ragionando noi sempre col mezzo delle parole, ricorderemmo pur sempre abbastanza, che queste rappresentano due serie bene distinte e diverse delle nostre idee, cioè le oggettive e le soggettive?

50.

Non sarebbe forse vero, che nel nostro ragionare troviamo pur sempre necessario di usare una grande attenzione per evitare il facile trascorrere dal concetto delle idee astratte e generali in quello di corrispondenti individue entità appartenenti all'ordine dei fatti; ciò che i logici dissero realizzare le idee astratte, e notarono come facilissima fonte d'errori scientifici?

51.

Usi noi a riguardare le idee oggettive, come rappresentative di enti esteriori, non saremmo naturalmente disposti a considerare similmente le idee soggettive; e perciò non cadremmo appunto in quest'errore, quando sotto il generico nome di forza comprendiamo molte singolari attività capaci di diversi effetti, e ragioniamo di quella come se avesse fuori del nostro spirito quella individua esistenza, che noi abbiamo concepita col mezzo d'un'idea generale? Non fu questo per l'appunto l'errore di Brown, e di tutti i vitalisti e animisti, e degli stessi moderni cellularisti?

52.

E quando ragioniamo di diverse serie d'oggetti, come a cagione d'esempio di animali, vegetali e minerali, e

ciascheduna rappresentiamo a noi stessi con una sola parola, quasi fosse un solo oggetto, rammenteremmo noi sempre abbastanza tutti quegli attributi degli animali, dei vegetali e dei minerali, i quali ci proponemmo di rappresentare con quelle generiche parole? E, non rammentandoli, ragioneremmo noi d'altro, fuori che di parole?

53.

Spesso poi, parlando noi della natura d'una o d'altra cosa, avremmo noi innanzi abbastanza definite le idee, che vogliamo rappresentare colla corrispondente parola? E definite, saremmo abbastanza attenti a bene ricordarle? Ma, se natura non si deve confondere con essenza a noi sempre necessariamente ignota, potremmo noi mai reputarla costituita in altro, fuori che nel noto aggregato di tutti gli attributi di un oggetto? E col nome di specie non vorremmo appunto denotare le singolari nature degli oggetti?

54.

Ma in questo modo, parlando noi delle specie diverse degli oggetti, quante mai idee singolari non raggruppiamo noi nel significato di una sola parola; e quanto perciò non ci occorre di attenzione e di diligenza a bene rammentare le suddette idee singolari, rappresentative di ciascuna specie?

55.

Prescelti però alcuni comuni attributi di quegli aggregati come contrassegno delle specie, non è egli facile di trascorrere a credere costituita in quei soli attributi medesimi la specie stessa, la quale perciò non corrisponderebbe più colla reale natura degli oggetti diversi? Non sarebbe altra cosa fissare un contrassegno della specie, ed altra definirla?

56.

E quando noi affermiamo col mezzo del giudizio un'esistente relazione d'uno con altro oggetto, non pare

forse a noi di formare un'idea soggettiva, nel mentre che ci rappresentiamo realmente la sola evidente intuizione d'un fatto? Perciò non dovremmo noi considerare come oggettiva l'idea di essa? Così l'idea di relazione di causa ed effetto non sarebbe piuttosto la percezione o l'intuizione evidente di un fatto, mentre noi la crediamo l'effetto d'un ragionamento?

57.

E per verità, non per intendere, ma per ricercare la detta relazione non dobbiamo noi usare prima un argomento d'analogia per conoscere le possibili cagioni di un effetto, poi mettere industria d'eliminarle o variarle una per una, finchè c'imbattiamo in quella che non si può nè eliminare, nè variare, senza che si tolga, o proporzionatamente si varii, l'effetto? E tutta quest'arte d'indagine, figlia di un ordine logico antipensato, chi potrebbe mai confondere colla diretta osservazione e intuizione del fatto della relazione di causa ed effetto, riposta soltanto nella costante successione di questo a quella, mentre non sia possibile l'azione di un'altra cagione?

58.

Non sarebbe dunque grandemente difficile di bene ricordare le idee che intendiamo di rappresentare con ogni parola usata nei nostri discorsi, distinguendo in primo luogo quelle dei singolari oggetti e dei singolari attributi di ciascuno di questi, poi le astratte, le composte e le generali, indi quelle prese a segno delle specie, ed in fine le oggettive e le soggettive; sicchè le dimostrazioni dei nostri ragionamenti riuscissero abbastanza evidenti e concludenti?

59.

E per le idee soggettive non dovremmo noi sempre rammentare, come le formammo, e come poi esistono nella mente, sopra tutto di quali elementi constano le idee com-

poste e le idee generali; che tanto servono all' ordine di tutte le scienze, specialmente di quelle morali, e metafisiche o speculative che dir si vogliano? I subietti dei ragionamenti di queste scienze non sono per lo più idee composte, come quelle di virtù, d' onore, di giustizia, di diritto, di dovere, e simili? E di nozioni siffatte non avremmo noi bisogno mai sempre di bene definire e bene ricordare gli elementi di cui si compongono? Altrimenti il nostro ragionare non verserebbe egli sopra parole che non avrebbero più per noi un valore determinato?

60.

Per tutto ciò non si genererebbe forse nella mente nostra fino dall' infanzia l' abitudine di ragionare con parole di un senso non abbastanza definito, che vuol dire con idee confuse, vaghe, indeterminate, e quindi con un discorso non abbastanza chiaramente e giustamente dimostrativo?

61.

Quale sarebbe eziandio quell' individuo che, dovendo nel comune conversare favellare d' ogni materia, potesse sempre sfuggire quel vago, quel confuso, quell' indeterminato, che poc' anzi dicevo entrare fino dall' infanzia nella consuetudine dei nostri ragionamenti?

62.

In questo modo la mente umana non acquista ella e non conserva in sè stessa una dolorosa necessità di ragionare e di parlare molto contrariamente all' esattezza e limpidezza dei ragionamenti, e dei discorsi scientifici bene persuasivi?

63.

Laonde non sarebbe egli molto più difficile di tenere un ben chiaro, ordinato, e giustamente dimostrativo discorso seguendo il metodo sperimentale, di quello che lo specula-

tivo? Quante mai diligenze di minute analisi verificatrici non bisognano al primo per bene riconoscere le idee raccomandate a ciascuna parola esprimente idee generali? Quanto sforzo di memoria per ricordare tutte quelle comprese nelle idee composte? Quanto perciò non importerebbe di richiamarsi spesso alle definizioni, colle quali si è convenuto di comprendere certe determinate idee in ciascuna nozione di una entità morale? Quanta vigilanza a non credere giammai oggettiva un'idea soggettiva? Al contrario chi si contentasse di riguardare come semplici tutte le moltiformi maniere delle nostre idee, avrebbe egli mai bisogno di tanto sforzo di memoria e di diligenti investigazioni? E gli speculativi appunto non ragionerebbero sopra le idee, così come sono nel nostro intelletto, senza darsi briga d'alcuna analisi verificatrice? E rispetto a tutte queste differenze dalla realità dei fatti, del linguaggio e delle nostre consuetudini di ragionare col mezzo di esso non sarebbe grandemente utile ed istruttiva l'opera di Stuart Mill senza bisogno di accogliere la sua induzione?

64.

Ma inoltre i nostri ragionamenti non s'intrecciano forse insieme e non si confondono talmente, da non poterli abbastanza seguire in tutte le vie e le viuzze e gli andirivieni, pei quali la mente li conduce e li aggruppa in un grande insieme, che essa medesima non può discernere abbastanza nelle sue parti?

65.

Come mai adunque dovremmo noi considerare la verità? Sarebbe egli possibile di riporla in tutt'altro, fuori che nella giusta rispondenza di tutte le nostre idee coi fatti?

66.

Se non che una tale rispondenza potrebbesi mai reputare di tale maniera, che ogni nostra singolare idea avesse

al di fuori di noi stessi un individuo oggetto, a cui apparteneesse? Non sarebbero escluse in tale caso tutte le già rammentate idee soggettive?

67.

Che cosa adunque esser dovrebbe la indicata necessaria rispondenza delle nostre idee coi fatti? Non sarebbe per avventura questa sola, che cioè ogni idea nostra corrispondesse colle elementari cognizioni dei fatti stessi, dalle quali fu derivata?

68.

Quanto perciò nel suddetto grande confuso insieme delle nostre idee non è egli difficile di riconoscere, fra le moltissime relazioni dei fatti, quelle precise che la mente ha seguitate nei suoi ragionamenti?

69.

La considerazione di tutte le singole relazioni dei fatti non richiederebbe forse quella dote difficilissima, che si attribuisce alla così detta facoltà di comprensione, cotanto necessaria a formare giuste sintesi?

70.

E questa comprensione non sarebbe forse il più distinto privilegio dei più capaci intelletti? E per tale cagione appunto quelli più fortemente sintetici non sarebbersi sempre reputati assai rari?

71.

Non sarebbe dunque estremamente difficile, che l' opera sintetica dell' intelletto, colla quale si ordinano le scienze, riuscisse abbastanza giusta e completa?

72.

E le opinioni potrebbero mai essere altra cosa, fuorchè persuasioni nate per sintesi non abbastanza nè giusta

nè completa, ovvero persuasioni non assolutamente vere, ma soltanto probabili?

73.

Che cosa dunque significherebbe mai l'adagio comune, che afferma scaturire dal conflitto delle opinioni più limpida e sicura la verità? Quale conclusione potrebbesi mai ricavare da questo opporre l'incerto all'incerto?

74.

Ma, dacchè l'intelletto ordina in sè stesso con mirabilissima serie d'operazioni sintetiche le cognizioni dei fatti diversamente dal primitivo loro essere, e ne ricava le idee astratte, le composte, le generali, e tutti quanti i giudizj, non compone egli in tale modo entro sè una maniera di sapere, che non è più quella sola delle individue cognizioni dei fatti? In questo modo non ordina egli le categorie scientifiche? E non sale così alle proposizioni o alle massime generali, che pur diconsi eziandio principj, ovvero anche opinioni? E tutta questa opera sintetica potrebbesi mai impugnare ove fosse giusta e completa? Perciò quale disputazione potrebbesi mai intraprendere intorno all'ultima conchiusione di essa, o principio od opinione che dire si volesse? Ma sarebbe mai possibile alcun'altra fuori di quella che si proponesse d'esaminare, come giusta e completa fosse la sintesi, da cui proruppe la conchiusione predetta? Le opinioni, come ultima conchiusione della sintesi, potrebbero mai chiarirne tutto l'andamento, e darne a conoscere la giustezza ed il necessario compimento? Non sarebbe dunque evidente, che non già dal conflitto delle opinioni, ma soltanto dalla disamina del modo, con cui vennero condotte le sintesi, deve emanare la luce della verità?

75.

A tale effetto non dovrebbe il nostro intelletto ridiscendere mai sempre la scala stessa che aveva salita nelle

sue operazioni sintetiche? Non dovrebbe perciò riguardare, se in primo luogo fosse stata dimenticata o male compresa alcuna cognizione dei fatti; poi se in secondo luogo omissioni od errori fossero intervenuti nel comporre le serie tutte delle idee soggettive; ed in terzo luogo se il medesimo fosse accaduto nel costituire le categorie scientifiche; in fine se alle idee composte fosse stata sempre nel discorso attribuita quella medesima entità che ne fu definita? Non dovremmo così tornare mai sempre al confronto delle nostre idee colla realità dei fatti e della prima generazione delle nostre idee soggettive? Non sarebbe questo un modo di analisi verificatrice di quella rispondenza delle nostre cognizioni coi fatti, nella quale si ripongono appunto tutte le verità sperimentali? E questa sola non sarebbe la pietra di paragone discopritrice della verità in tutto il nostro sapere?

76.

E sarebbe mai possibile di confondere questa necessaria analisi verificatrice col decantato conflitto delle opinioni? Perciò si potrebbe mai pensare, che da un tale libero conflitto dovesse più splendida e intera scaturire la verità?

77.

Un pensiero siffatto non sarebbe egli un avanzo della dialettica, o un tramescolamento del ragionare per *principj a priori* con quello fondato soltanto sulle cognizioni dei fatti? Si direbbe forse che la discussione eccita la mente ad usare quell'analisi verificatrice, che è necessaria a conoscere la verità o l'errore delle opinioni? Ma una mente, la quale non avesse prima pensato a questa necessità, potrebbe mai venire dalla discussione invitata o eccitata a seguirla? E quella, che già vi avesse pensato, e quindi avesse riconosciuta indispensabile la suddetta analisi verificatrice, avrebbe mai bisogno della discussione per essere

eccitata ad intraprenderla? In ogni modo adunque il conflitto delle opinioni potrebbe mai non essere o inutile o dannevole?

78.

Se fossero stati bene considerati e bene compresi, e tenuti costantemente presenti allo spirito, i sopraddetti inevitabili limiti dell'umano sapere, e bene avvertite le esigenze del metodo sperimentale, sarebbero mai state possibili le tante controversie che agitarono il regno del sapere? E quale di esse fu mai fruttifera di verità non altrimenti conosciute?

79.

Trattandosi di dovere sempre tornare al confronto di tutte le nostre idee soggettive colla realità dei fatti, potrebbero mai seguirsi opinioni in luogo di quell'analisi verificatrice, la quale affidare si deve di necessità alla sola evidenza delle immediate intuizioni dei fatti?

80.

Le tante e tanto ostinate non mai risolute controversie scientifiche non basterebbero a provare, che esse tennero una via non atta al discoprimento del vero?

81.

Ma l'uomo vuole anche pei suoi bisogni usare la scienza acquistata, ed anche in tale uso potrebbe quegli cadere in fallo, ed a difenderlo da questo potrebbe mai in alcun modo valere il conflitto delle opinioni?

82.

E che cosa significherebbe mai l'uso della scienza in soccorso dei nostri bisogni o, come suol dirsi, l'applicazione di essa alle arti che provvedono a quelli? L'uomo potrebbe egli operare a tale intento con altro mezzo, fuori

che questo di disporre una nota cagione a potere originare il suo effetto, allorchè questo si conosce acconcio a soddisfare ai nostri bisogni?

83.

Avere però conosciuta la facoltà di una data cagione a generare un tale determinato effetto, e quella di questo a riparare ad alcun nostro bisogno, non sarebbe tutto un ufficio dell' osservazione e della sola osservazione dei fatti?

84.

Quindi, ad assicurarsi del giusto uso o della giusta applicazione della scienza per un' arte, quale altro esame si potrebbe mai intraprendere all' infuori di quello che verificasse la giustezza della sopraddetta necessaria osservazione dei fatti?

85.

E tornare coll' attenzione sopra di questa sarebbe mai materia opinabile, o non piuttosto quel metodo anzidetto di verificazione, che, niuno potrebbe mai riporre in un conflitto di opinioni, ed è il solo mezzo di accertamento delle verità sperimentali?

86.

Che sarebbe dunque la tanto comune e troppo altamente commendata utilità del conflitto delle opinioni e delle controversie scientifiche? Non sarebbe forse evidente che opera veramente utile a dileguare i nostri dubbj sarebbe questa sola di richiamare le scienze al confronto dei fatti? E, se volessimo usare una frase comune, non sarebbe egli mai sempre necessario di discendere ad un esame di pratica e non di teorica? E se tutto giorno sentiamo invocare la pratica contro i ragionamenti scientifici, non avremmo da ciò stesso una dimostrazione di un giusto comune presentimento di quella logica necessità sopraindicata?

87.

Intendere potremmo dunque noi bene la civile libertà, se a guardia di essa volessimo costituire il libero conflitto delle opinioni? Un esame cioè di teorica, ove bisogna uno di pratica, ed un confronto reciproco delle ultime conchiusioni delle nostre sintesi, ove anzi bisogna il confronto di queste colle verità dei fatti? Non dovremmo piuttosto una tanta guardia confidare al libero esame della corrispondenza giusta della scienza coi fatti, che vuol dire al solo libero confronto di quella con questi?

88.

Non dovremmo, piuttosto che speculare teoricamente, chiamare sempre gli uomini a considerazioni di pratica, cioè all'esame ripetuto di quegli stessi fatti che ci fornirono le prime cognizioni, dalle quali pur derivammo noi tutte le numerose idee soggettive, che tanto valgono a confondere la nostra ragione?

89.

In tale modo l'intelletto, necessitato mai sempre di portare l'attenzione ai fatti, od a cose di pratica e d'osservazione, seguiterebbe egli tuttavia ad abbandonarsi alle astratte e generali speculazioni, ed a quella maniera di scienza, in cui troppo prevale l'opinabile, e perciò ne seguono e le molto differenti opinioni e le facili non risolubili controversie? Non dovrebbe egli una volta persuadersi, che, affidandosi a controversie e conflitti d'opinioni, che vuol dire teoriche speculazioni, terrebbe una via assolutamente erronea, e non conducente mai a verun buon effetto?

90.

Ma tutto questo non dimostrerebbe egli, che nelle consuetudini del nostro ragionare si formerebbe per avventura un tale insieme di cognizioni particolari e sintetiche,

sovente ancora di certe massime ricevute bensì come innegabili, ma non comprovate tali; sicchè in fine fosse difficile a ciascheduno di rendere conto a sè medesimo della giustezza di un tale insieme, più difficile ancora di trovare due intelletti che potessero camminare d'accordo nell'accogliere certe non definite persuasioni, o non abbastanza sintetiche opinioni, piuttosto che certe altre?

91.

In una parola non si stabilirebbero anche nel nostro intelletto certe abitudini sul modo di ragionare, che niuno poi sapesse abbastanza dismettere, niuno concordare con quelle differenti di altri individui? E da ciò appunto non deriverebbero più di leggieri le interminabili controversie; di maniera che il decantato conflitto delle opinioni a che mai potrebbe servire, se non appunto a confermare le false abitudini del nostro intelletto, ed una sempiterna confusione dell'umano sapere?

92.

Non sarebbe dunque questa una via da doversi abbandonare; e non varrebbe meglio il dichiarare l'importanza del riscontro continuo dei nostri pensieri coll'ordine dei fatti?

93.

Un cosiffatto esame critico non sarebbe egli unico fondamento logico della più vera coltura dell'umano intelletto, e del più vero uso della scienza in soccorso dei nostri bisogni?

94.

I pubblici parlamenti, le discussioni dei pubblici magistrati, la pubblica stampa, il pubblico ammaestramento non potrebbero da ciò solo ricevere un più giusto ed utile indirizzo?

95.

E se gli uomini si trovano di continuo in mezzo a tanti e sì possenti incentivi d'errore, perchè mai chi avrebbe dovere d' additare loro i pericoli in cui potrebbero imbattersi, dovrebbe anzi tenere mai sempre un linguaggio lontano dalla più giusta significazione della verità? Perchè mai gl' inscienti sarebbero tirati in questo perpetuo inganno dai sapienti medesimi?

96.

Ma l' uomo non è egli pur anche un essere affettivo? E certuni affetti non pajono veramente essenziali alla stessa sua natura, come sopra tutto l' amore e la compassione?

97.

E definiti gli affetti primitivi e necessarj, non s' intenderebbe poi ancora come altri se ne ingenerassero in modo secondario?

98.

E gli affetti non sarebbero eglino il movente costante delle nostre volontà? E perciò non sospingerebbero essi l' attenzione a fissarsi piuttosto sopra un' idea che un' altra?

99.

E questo richiamo forzato dell' attenzione non potrebbe egli servire ad alterare la giusta e piena contemplazione delle vere relazioni dei fatti e delle nostre idee, e quindi ostare alla rettitudine dei nostri giudizj e delle nostre sintesi scientifiche?

100.

Perciò gli affetti medesimi non s' intrinsecherebbero eglino siffattamente col nostro ragionare, che ben sovente

ci riuscisse difficile di discernerne pienamente la loro influenza?

101.

Ed in questo modo, alle tante ragioni d'insufficienza e d'errore della mente umana nel formare giuste e piene sintesi empiriche, non si aggiungerebbe questa pure delle illusioni provocate dagli affetti?

102

Non sarebbe già molto divulgata la massima, che per raggiungere le più alte verità scientifiche e letterarie non basta il possedere una straordinaria facoltà di conoscere il vero, ma bisogna eziandio potersi infiammare di forte amore di esso?

103.

E quella prepotente forza, con cui le opinioni a tempo a tempo signoreggiano le moltitudini e le volgono ad intenti diversi, si costituirebbe mai in sole persuasioni dell'intelletto; o non piuttosto in un gagliardo sentimento, che quelle originasse e con quelle stesse si collegasse?

104.

Parimente di che altro si alimenterebbe il proselitismo, che tanto vale a tener vive le opinioni, anche quando già sono dimostrate erronee?

105.

La storia della coltura dell'intelletto umano non ci avrebbe forse fornita una grande testimonianza di controversie scientifiche pertinacemente sostenute senza mai poterle risolvere, e di una perenne successione d'errori, dominanti anche per lungo tempo fra gli uomini studiosi? E tanta difficoltà a raggiungere di comune concordia il vero non varrebbe a comprovare, che la sola potenza della ra-

gione non bastasse alle comuni persuasioni, ogni volta che su di essa non isfolgorasse la viva luce dell' evidenza innegabile dei fatti?

106.

Similmente la sperienza non ci avrebbe costantemente ammonito non essere sperabile dalle sole persuasioni degli uomini quell' universale concordia di costanti propositi, che forma la felicità del vivere sociale? Non si sarebbe gridato mai sempre essere a sì grande intento necessaria l' educazione degli uomini?

107.

Ma educare e persuadere gli uomini sarebbero mai un' opera medesima? Si potrebbero gli affetti e la ragione coltivare coi mezzi medesimi e nel medesimo tempo? Sarebbe peraltro possibile di dividere in due il tutto morale dell' uomo?

108.

Che cosa significherebbe la comune persuasione di dovere non solo istruire i fanciulli, ma eziandio formare loro il cuore? E con queste espressioni non si vorrebbe egli significare che, mentre s' illumina l' intelletto, si deve altresì procacciare che negli uomini si rendano permanenti ed efficaci le buone inclinazioni, vale a dire i lodabili sentimenti od affetti che dir si vogliano? E quest' ultimo non sarebbe appunto l' ufficio precipuo dell' educazione?

109.

Ma nell' istruzione non potrebbe pure inchiudersi una educazione? Non sarebbe forse vero che gli uomini si usano a certi modi di ragionare, che poi ben difficilmente sanno dismettere?

110.

Non sarebbe già dall'esperienza abbastanza dimostrato che la grande legge dell'abitudine impera pure sulle funzioni sensoriali per la parte non solo degli affetti, ma eziandio del modo di ragionare? E questa legge appunto non sarebbe il fondamento d'ogni educazione degli uomini? Non si formerebbe in questo modo quel carattere morale di essi, che assicura la reciproca fede, e la costanza ed uniformità dei giusti e benefici propositi?

111.

L'essere morale degli uomini non si stabilirebbe dunque in forza delle abitudini; perverso quindi, se queste fossero non buone, umano e virtuoso, se fossero ottime?

112.

Le abitudini però si potrebbero mai stabilire a scelta di chi dee contrarle? Non si vorrebbe in tale guisa l'educazione si originasse dalla stessa educazione? Non sarebbe il supporla già adulta, prima che fosse nata? L'uomo in tale caso non resterebbe in balìa soltanto della sua ragione, e non s'abituerebbe per ciò ad agire unicamente secondo le sue persuasioni, prima che avesse raggiunta quella tanta maturità di senno, che ne occorre alla più convenevole prudenza del vivere sociale? E in questa consuetudine della sola guida della ragione che avverrebbe poi degli affetti? Non sarebbe tutto giorno comprovato che senza lo studiato esercizio continuo dei buoni sentimenti, prevalgono quelli, che tirano l'uomo nella sollecitudine delle sole sue individuali soddisfazioni?

113.

Potrebbe mai la sola ragione persuadere ad ognuno il sacrifizio di sè medesimo pel solo bene altrui? Alla madre, per esempio, persuadere le tante pene e privazioni per nu-

trire e allevare la prole, ai figli per sostentare la vita dei genitori cadenti, ai sani e lieti per prestare opere caritatevoli agli infermi ed afflitti, ad ognuno la generosità delle benefiche virtù? Sicchè senza coltura degli affetti quale felicità potrebbesi mai sperare nell'umano consorzio? E senza freno d'affetti caritatevoli quale mai scatenamento d'opinioni non guiderebbe gli uomini alla sola cura di sè medesimi? Non fu forse anche in tutte le popolazioni riconosciuta mai sempre la grande utilità del freno del sentimento religioso? E chi non sa quanto l'invito dei sensi strascini chiunque non abbia forza grande di interni affetti da contrapporre ad esso?

114.

Ma se niuno può dare a sè medesimo di propria volontà ed elezione le convenevoli abitudini, come mai potrebbe riceverle da altri? Non sarebbe perciò evidentemente necessario che l'uomo si esercitasse nell'obbedienza ai buoni sentimenti ed al retto ragionare, quasi inconsapevole egli stesso, cioè senza abituarsi a cercare la ragione di ciò che verrebbe operando; ragione che solo più tardi sopravvenisse poi a confermarlo nelle buone abitudini, ed a chiarirgliene la giustizia e l'utilità?

115.

Legge della natura umana non sarebbe pur questa, che l'uomo tende possentemente all'imitazione, ed obbedisce senza disamina ai precetti che egli riceve da chi crede atto a darglieli con ogni avvedimento necessario e con sicuro intendimento del suo vantaggio? In tale modo l'esempio e l'autorità del sapere e della bontà, la quale procaccia obbedienza volonterosa, non sarebbero le vere mirabili potenze educative degli uomini?

116.

Tolto però questo grande ministero dell'esempio e dell'autorità, sarebbe mai possibile d'educare gli uomini con

soli ragionamenti, non atti ad essere mai abbastanza bene compresi da tutti, e non atti ad insinuare in tutti le uniformi e costanti persuasioni?

117.

Ma sarebbe pure possibile l'ordine e la concordia del vivere sociale senza un ministero continuo dell'autorità, non già di quella che emana dalla forza e costringe ed obbliga gli uomini, ma di quella sola del sapere e della bontà, che ispira fiducia e li chiama ad obbedienza volonterosa? Il che non avviene egli per tutti quanti i provvedimenti, che in soddisfazione dei nostri bisogni dobbiamo domandare a chi ne conosce la scienza e ne ha la pratica necessaria, mentre a ciascuno di noi nè l'una nè l'altra può essere sempre possibile?

118.

E quel carattere morale degli uomini del quale tanto si celebra l'importanza si potrebbe mai riporre in altro fuori che nella confermata abitudine dei buoni sentimenti e del retto ragionare, procacciata appunto col mezzo dell'esempio e dell'autorità?

119.

E senza un siffatto carattere morale potrebbesi mai sperare fra gli uomini quella reciproca fede, che nelle epoche felici dell'umano consorzio cotanto valse alla concordia del vivere, ed alla puntualità degli ajuti reciproci?

120.

Non sarebbe forse vero che questa reciproca fede siasi pur veduta mai sempre indebolita o estinta, quando gli uomini crebbero bensì nel sapere, ma non nella bontà dei costumi? Non è forse il vecchio meno del giovane disposto alla generosità delle benefiche virtù? E le popolazioni non caddero forse per l'ordinario nella corruzione dopo il maggiore splendore della loro coltura scientifica e letteraria?

121.

Non sarebbe in questo modo, anche dall' esperienza dimostrato, che difficilmente si collegano insieme la coltura della ragione e l' abitudine alimentatrice dei buoni sentimenti ?

122.

Che se l' uomo ha dalla ragione la mirabile facoltà di mutare le sue persuasioni, mano mano che egli cresce nel sapere, quale stabilità di carattere morale potrebbe mai derivare in lui dalle sue persuasioni, quando per norma di queste non fosse confermata in lui la più assoluta abitudine al retto ragionare ?

123.

La filosofia derivata dai principj detti *a priori*, cioè dai concetti puri della mente, troppo sottoposti alla grande mutabilità delle arbitrarie opinioni, sarebbe mai atta ad apparecchiare gli uomini alla concordia ed alla felicità del vivere sociale? Non varrebbe anzi essa a difficoltare la formazione, o ad indebolire la forza, di quel carattere morale degli uomini, che dicemmo tanto necessario all' intento suddetto ?

124.

Sarebbesi dunque data una sufficiente considerazione a questa grande necessità di fissare negli uomini le consuetudini dei buoni sentimenti e del retto ragionare, prima che sieno chiamati alla libertà del discutere e dell' opinare, la quale oggigiorno si stima necessaria al mantenimento del civile libero vivere? Sarebbe mai vero che, bene disposti gli uomini per effetto dell' educazione, agevola essa realmente l' acquisto del vero, male disposti invece, li precipita ognora più nell' errore ?

125.

Non sarebbe dunque sommamente improvvido abbandonare gli uomini al libero conflitto delle opinioni prima di averli coll' educazione assicurati nelle buone abitudini, che ne formano quel carattere morale, il quale solo resiste al pervertimento dei sentimenti e delle opinioni?

126.

Stabilita coll' educazione la vera base dell' edifizio scientifico, non si formerebbe poi esso a bel bello nella mente d' ognuno in conformità di quella? Ed allora il retto ragionare, scoprendone ognora più la verità, non servirebbe a comprovare la giustizia e l' utilità dei buoni sentimenti, e questi d' altra parte non sospingerebbero ognora più l' uomo a sinceramente desiderare l' acquisto del vero? Nel quale modo col mezzo di una salutare reciproca azione dei buoni sentimenti e della ragione non si comporrebbe realmente tutto l' essere morale degli uomini per una sì lunga serie di moltiplici atti particolari della mente, impossibili ad essere aggiustatamente seguiti ad uno ad uno colla memoria, rivolti però sempre all' intento medesimo, e perciò sicuri del loro buon effetto?

127.

Sebbene dunque si dovesse in tal modo considerare molto complicata, e quasi non acconcia a regola veruna, l' opera creatrice dell' essere morale degli uomini, le sopraesposte considerazioni non sarebbero per avventura valevoli di persuadere, che, avuto riguardo alla parte affettiva ed alla razionale dell' uomo, e tenuto spettare soltanto all' educazione di stabilire le buone abitudini, la ragione poi, libera di sè medesima, non potrebbe non confermarle ed avvalorarle? E così non si aprirebbe forse una via a meglio costituire l' essere morale degli uomini, ed a consociare l' educazione, sostenuta dall' esempio e dall' autorità, coll' uso e lo sviluppo della ragione?

128.

Intenderebbe forse bene la civile libertà chi dei due anzidetti fattori dell' uomo morale considerasse uno solo, e lasciasse quindi ognuno in balìa delle proprie opinioni, senza averlo prima assicurato all' invincibile potere delle buone abitudini?

129.

Dimenticare questa fondamentalissima legge dell' abitudine dei buoni sentimenti e del retto ragionare non sarebbe egli un dimenticare proprio la ragione precipua della felicità del vivere? Le scuole potrebbero giammai obliare lo scopo di fissare le buone abitudini così per gli affetti, che pel modo di ragionare? E, posta questa suprema evidente necessità, che cosa si dovrebbe comprendere sotto nome di libero insegnamento? Come realmente si concilierebbero insieme le necessità dell' educazione ed il libero uso della ragione? Quest' ultimo non dovrebbe egli succedere all' acquisto di quel carattere morale, che nell' uomo assicura la rettitudine del ragionare e delle sue inclinazioni; o almeno succedere mano mano che quello si forma?

130.

Reggitori, ammaestratori, ed educatori dei popoli non dovrebbero avere mai sempre l'animo intento a bene contemperare insieme lo sviluppo dei buoni sentimenti e del retto ragionare col mezzo delle abitudini educative? Coltivando troppo i sentimenti, non si apparecchierebbero gli uomini al fanatismo, e coltivando troppo la sola ragione, non si assuefarebbero eglino alla sola cura di sè medesimi, ed all' infievolimento d' ogni inclinazione alle caritatevoli e benefiche virtù?

131.

Non possibili a distinguersi tutte le singolari azioni dei sentimenti e della ragione, le quali mano mano vanno

componendo le persuasioni d'un individuo, non sarebbe egli pure impossibile di comprendere la forza della ragione nella predetta opera creatrice del sapere individuale?

132.

E che sarebbe mai la filosofia del senso comune, che qualcuno crede debba alla fine prevalere sopra tutte le altre filosofie, se non appunto un certo insieme di dogmi inspirati da quei sentimenti, che, essenziali e costanti nella natura umana, più o meno signoreggiano tutti gli uomini?

133.

Sarebbe mai alcuno che volesse o potesse disputare sull'essenziale natura dei sentimenti e della ragione in cui rifulge l'inestimabile dono di comprendere il vero? Chi potrebbe non considerare quelli e questa, come fatti primitivi dell'essere morale dell'uomo, testificati ad ognuno dalla coscienza?

134.

Chi almeno potrebbe non considerare come essenziale all'uomo quell'amore di sè e de' suoi simili, il quale egli non può mai sradicare dal suo cuore? E chi da questa sola propensione morale di esso non iscorgerebbe aprirsi la prima sorgente vastissima di tutti i beni dell'umana convivenza? Dall'amore di sè, il sentimento e la persuasione della necessità del soccorso altrui? Dall'amore de' suoi simili, e soprattutto dalla compassione, l'irresistibile impulso a giovare altrui? Dall'una e dall'altra di queste propensioni, l'evidenza dell'essenziale destinazione dell'uomo alla convivenza sociale? Da questa, la necessità di un ordine che importi la giusta definizione dei doveri e dei diritti, e sia atto a conciliare il maggior bene possibile degl'individui col maggiore possibile di tutta la società? E da un ordine siffatto, la più desiderabile concordia, la fede reciproca e la felicità degli uomini costituiti nell'umana convivenza? E

da così lieve principio, tanta mole di sommi essenzialissimi beni? E così maravigliosa opera dal solo impulso di un primitivo necessario sentimento, che chiama la ragione a porgere ogni possibile ajuto alla piena soddisfazione di esso?

135.

Ma, nata in questo modo la dottrina dei diritti e dei doveri degli uomini, chi non vede rinchiudersi in essa medesima ogni scienza dell'essere morale dell'uomo, che domanda di venire necessariamente studiato fisiologicamente e psicologicamente?

136.

Chi dunque non comprende la grandissima, quasi incredibile, importanza della legge morale costituita nell'accennata cooperazione dei primitivi incancellabili sentimenti dell'uomo e della ragione?

137.

Ma sarebbe mai chi dubitasse della verità dell'immensa importanza di una legge siffatta, solo perchè gli uomini non trovarono mai nella loro convivenza sociale quella felicità piena, per la quale noi li intendiamo essenzialmente formati?

138.

Forse che l'uomo senza libertà avrebbe potuto usufruire dell'inestimabile dono della ragione, e, posta la libertà di esso, non aveva egli necessaria la facoltà di operare il bene ed il male? Onde non dovremmo noi domandare a noi stessi, perchè mai sì spesso si abbandonasse al male?

139.

Storici, politici, moralisti, filosofi, giureconsulti, e in una parola quanti si occuparono dello studio della parte mo-

rale dell' uomo, non dichiararono forse già abbastanza le molte varie cagioni, che originarono i mali della convivenza sociale? Ma al fisiologo non sarebbe egli lecito di additarne per avventura una grandemente efficace e fondamentale? I reggimenti pubblici, ordinariamente surti a caso, apprezzando piuttosto l' operosità che la bontà degli uomini, non affidarono eglino tutte le consuetudini sociali alla forza dell' emulazione, che, lungi dall' essere un principio d' amore e di reciproco ajuto degli uomini, è anzi un principio di conflitto, che origina una misera gara di strapparsi l' un l' altro i beni della vita, ed alimenta la compiacenza del soprastare e la non curanza del male altrui? Non sarebbe perciò ognora più evidente la forza grande della legge morale sopra indicata, dacchè pure le contrarie consuetudini, che sempre imperarono sugli uomini, non valsero a strascinarli in mali molto maggiori?

140.

Gli elementi, dei quali si compone l' essere morale dell' uomo, non si dischiudono forse così abbastanza chiaramente alla nostra intelligenza, e nello stesso tempo non appare forse quasi impossibile a noi di seguitare colla nostra attenzione tutte le singolari reciproche azioni di essi, e tutte le combinazioni che ne risultano, fino a comporre tutto quanto l' essere morale dell' uomo?

141.

Se dunque la natura operò tutto per la felicità del vivere morale degli uomini, e questi operarono tutto a contrariarla, potremmo noi con giustizia considerare, come perversa la natura dell' uomo, o non piuttosto compatirlo, come sedotto da errori troppo facili, e troppo necessitati dagli accidenti varj dell' umana convivenza?

142.

Non sarebbe dunque ormai tempo che la mente umana si volgesse a considerare profondamente così grandi e cala-

mitosi errori secolari; e, piuttosto che abbandonarsi alla speranza dei buoni effetti del solo progresso dell' umano sapere, molto seriamente pensasse, quanto la bontà degli uomini sia pure confidata agli essenziali loro sentimenti benefici; e quanto ad ingagliardirli e renderli più necessarj, bisogni la costanza delle buone abitudini; e queste sieno promosse dall' esempio e dall' autorità della sapienza e della virtù; confermate poi dalla ragione illustratrice della giustizia ed utilità di essi?

143.

E da tutto ciò non appare egli assai manifesto, che le consuetudini sociali, imperando sugli umani intelletti, troppo li avviarono, non solo nei sentimenti non retti, ma eziandio nel ragionare non giusto? E le consuetudini del ragionare non dicemmo già rendersi pertinacissime nell' intelletto dell' uomo; sicchè grandemente le scuole valgano a stabilire l' essere dell' umana ragione per tutte le generazioni, che ne ricevettero istruzione di una medesima maniera?

144.

E tanti e sì varj incentivi d' errore non s' incontrano forse molto più facilmente, quando si considerano i così detti fatti composti, quali sono principalmente quelli della scienza fisica e morale dell' uomo; e, più ancora, quando la mente si abbandona al troppo ragionare sopra idee astratte composte e generali, che vuol dire quando si stacca maggiormente dalle semplici cognizioni dei fatti e dalla collegazione di esse coi sentimenti?

145.

Ma rispetto ai fatti composti sarebbe mai possibile lo stesso argomentare che si tiene dei fatti semplici?

146.

Nei primi, riconosciuta necessaria la relazione di causa ed effetto, non si argomenta egli che quale si è una volta verificata, si addimostrerà medesima in ogni altro tempo e in ogni altro luogo: ciò che i logici dissero dedurre dal passato all' avvenire?

147.

Dovendo però conoscere la relazione suddetta col verificare la successione d' un effetto ad una data cagione, non sarebbe egli necessario mai sempre di essere certi di due cose, cioè, 1° che la detta cagione fosse sola a potere produrre l' effetto; 2° che pur sempre fosse identica a sè stessa, cioè semplice, e quindi di sua natura immutabile?

148.

Ma per assicurarsi che la cagione fu sola a potere operare l' effetto, non converrebbe egli immaginarne le altre possibili ed allontanarle tutte? E queste possibili cagioni non dovrebbersi escogitare per ipotesi fondate sopra giustissime analogie?

149.

Tutte queste non sarebbero pure assai gravi difficoltà a bene giudicare delle relazioni di causa ed effetto nei fatti semplici; sicchè molte volte convenisse di verificarle con lunga serie di variate osservazioni e sperienze?

150.

Nei fatti composti poi, la necessaria relazione di causa ed effetto non esistendo che fra questo e la propria cagione composta, non si avrebbe da vincere inoltre la difficoltà, quasi insuperabile, di bene assicurarsi della identità di cosiffatta cagione in ogni caso?

151.

Ogni volta dunque che si scorgesse un effetto collegato con una cagione composta, si potrebbe mai, senza trovar modo di assicurarne l'identità, conchiudere che sempre ed in ogni altro luogo si manifesterà similmente l'effetto stesso; in una parola si potrebbe fare quella medesima deduzione dal passato all'avvenire, che dicemmo farsi per i fatti semplici?

152.

Tolta la possibilità di tale conchiusione, quale altra relazione di causa ed effetto sarebbe mai da considerarsi nei fatti composti?

153.

Non resterebbe forse allora da ricercare che la sola relazione dell'effetto stesso con ciascuna delle singolari cagioni, che ne formano la causa composta?

154.

Questa relazione però, non necessaria ma contingente, come si potrebbe veramente investigare e conoscere? Non sarebbe allora da riguardare quante volte l'effetto si togliesse, o quanto si minorasse o si modificasse, rimovendo e modificando ad una ad una le cagioni che cooperano a produrlo? E in tale guisa non si avrebbe, per così dire, la misura della forza, che ciascuna spende in una tale cooperazione?

155.

In questo caso però quale conclusione dal passato all'avvenire sarebbe possibile all'infuori di quella della proporzione, colla quale in ragione della propria intensità ognuna delle cooperanti cagioni contribuisce alla generazione dell'effetto?

156.

Intorno a cagioni siffatte non sarebbe dunque erroneo il concludere che, mancando l'effetto, mentre se ne crede operativa la cagione, non si possa quello derivare da essa nè punto nè poco, come giustamente si argomenta delle cagioni e degli effetti nei fatti semplici? E tale differenza gravissima di conchiusione non sarebbe da aversi bene presente mai sempre nello studio delle attenenze di causa e d'effetto, affinchè si evitassero errori di grande momento?

157.

Quante volte nella scienza fisiologica e patologica, come pure nella politica ed in ogni altra parte della scienza sociale, non osservossi obliata una tale avvertenza con molto scapito della verità?

158.

Pure l'intensità delle cagioni cooperanti ad un effetto come sarebbe mai possibile di valutare, ove non si potesse riconoscere col mezzo del calcolo?

159.

Non bisognerebbe perciò un computo approssimativo, a cui la mente non si abitua senza una lunga sperienza attenta sempre a riconoscere quante volte si tolga o si modifichi l'effetto, rimovendo o modificando ad una ad una le cooperanti cagioni di esso?

160.

La scienza dunque dei fatti composti non dovrebbe il più spesso essere contenta di sole probabilità, senza troppo volere raggiungere l'assoluta verità? E quanto non dovrebbe mai tornare rincrescevole questo necessario limite del nostro sapere intorno ai fatti composti? E quanto per ciò stesso

sarebbe l'uomo lusingato d'abbandonarsi al ragionare speculativo?

161.

Le statistiche però non sarebbero un mezzo giovevole a meglio precisare i gradi delle nostre probabili conchiusioni rispetto alla scienza dei fatti composti?

162.

Ma si sarebbe poi pensato abbastanza di quale giusta conclusione sieno suscettive le statistiche stesse?

163.

Potrebbero mai esse somministrare la precisa cognizione della proporzione, con cui un effetto si manifestasse collegato con ognuna delle singole cagioni, che cooperano a produrlo, ove di tutte queste e delle diverse loro intensità non tenessero esatto conto?

164.

Ma queste, che sarebbero le statistiche dette complete, sarebbero elleno possibili?

165.

Quanti sarebbero mai gli elementi non valutabili delle cagioni che cooperano agli effetti dell'economia dei viventi, ed anche ai fenomeni della meteorologia e della geologia?

166.

Oltre di che il giudizio della intensità diversa di medesime cagioni elementari non sarebbe egli che di mera probabilità, ogni volta che non potesse sottoporsi a misura ed a calcolo l'atto di quelle?

167.

Le incomplete statistiche poi quale conclusione potrebbero fornire, ed in quale modo dovrebbersi ordinare per renderle meglio concludenti?

168.

E a questo proposito potrebbero mai meritare alcuna considerazione i pochi pensieri da me esposti in un mio piccolo scritto?[1]

169.

Le comuni statistiche non avrebbero forse ben sovente dimenticate le avvertenze sopraindicate, e non sarebbero per ciò diventate una fonte non rara di conchiusioni inesatte?

170.

Ma in generale nello studio delle attenenze delle cagioni e degli effetti non sarebbe forse necessario di tener conto mai sempre non solo della *qualità*, ma eziandio dell' *intensità* degli uni e delle altre?

171.

E senza il soccorso delle matematiche questo computo dell' *intensità* non sarebbe sempre approssimativo soltanto? E quindi le nostre conchiusioni non sarebbero allora mai sempre di sola probabilità?

172.

E quanto all' indagine di causa e d'effetto, non sarebbe questa una nuova imperfezione del nostro sapere?

173.

E la dottrina delle cause composte sarebbe mai stata abbastanza studiata e dichiarata?

[1] Opere Mediche, vol. 1, parte II, pag. 307. — Osservazioni sulle statistiche mediche — pubblicate la prima volta nel 1844.

174.

Ed il pochissimo, che io ne manifestavo nei miei Prolegomeni alle Instituzioni di Patologia Analitica, ed all' opportunità ne ragionavo mai sempre, potrebbesi mai credere sufficiente? E il Galilei medesimo la considerava egli bastevolmente?

175.

Non sarebbe dunque grandemente necessario di portare una somma attenzione al differente modo di ragionare e di concludere riguardo agli effetti delle cagioni semplici e delle composte, quando pei primi si considera una relazione *necessaria*, e pei secondi d' ordinario una sola relazione *contingente;* e quando inoltre rispetto a questi torna quasi impossibile di accertarsi nei singoli casi dell' identità della cagione operativa?

176.

La mente perciò, se non si tenesse moltissimo in guardia, non trascorrerebbe ella facilmente a credere cagione assoluta o semplice dell' effetto quella, che fra le elementari se ne palesasse maggiormente generatrice; e non concluderebbe anzi, che quella dovesse produrlo mai sempre, e così cadesse in errori gravissimi?

177.

Un esempio non ci viene egli somministrato dalle varie confuse erronee opinioni sullo specifico dei morbi e delle cagioni e dei rimedj di essi? Non si è egli creduto da taluni, che specifica cagione di male dovesse produrlo sempre allo stesso modo, e rimedio specifico dovesse sempre vincerlo? E, così inteso lo specifico, non se ne è egli perciò negata assolutamente l' esistenza, e quindi niente di specifico attribuito all' azione del miasma paludoso nel generare la febbre periodica, niente a quella della china nel combatterla?

178.

Non dovremmo dunque tenere, quale canone fondamentalissimo del nostro ragionare, che attenenza necessaria esiste soltanto fra l'effetto e l'immediata sua cagione, o semplice ò composta, quella però sempre identica a sè stessa, questa mutabile e non facile ad essere riconosciuta identica nei casi diversi? E per le contingenti relazioni di causa ed effetto, cioè per quelle, che ora si manifestano ed ora no, non dovremmo sempre tener fermo non essere a noi possibile altra cognizione, fuori che quella della più o meno forte proporzione, con cui una cagione coopera all'effetto che deriva da una causa composta?

179.

D'onde non sembrerebbe egli evidente la molto differente maniera di ragionare intorno ai fatti semplici ed ai composti, e la molto diversa conchiusione che se ne può ritrarre, ed il differente valore della scienza che ne risulta?

180.

Tutte le particolarità fin qui avvertite non disvelerebbero forse i grandi e facili errori, in cui la mente può incorrere per sola sua inavvertenza nel formare la scienza empirica; onde poi sia facile di presumere non abbastanza certo il metodo sperimentale?

181.

Perciò uno studio accurato del metodo scientifico non dovrebbe egli di necessità rivolgersi eziandio a tutte le considerazioni sopra esposte, non omesse pur quelle che più in particolare i logici insegnano sulle origini dei nostri errori?

182.

Ma l'ordine scientifico non addimanderebbe egli pur anche la classificazione delle cognizioni; e sarebbe dunque

studiato abbastanza il modo di costituirle senza pericolo di conseguenti errori?

183.

Distinte in naturali ed artificiali le dette classificazioni, sarebbesi poi delle une e delle altre definita abbastanza la natura e l'importanza, non che lo scopo e l'uso?

184.

Colle naturali non si avrebbe forse avuto lo scopo di distinguere le specie degli oggetti; le quali però in che cosa si potrebbero riporre?

185.

Specie d'un oggetto qualunque potrebbe mai costituirsi, in altro, come già dissi, fuori che nell'insieme di tutti gli attributi di esso?

186.

E quando pure le specie potessero essere contrassegnate col mezzo di uno o di pochi attributi di un oggetto, come dicendo essere l'uomo un animale ragionevole, non si dovrebbe allora sapere che quell'uno o quei pochi rammentati attributi si collegano costantemente con tutti gli altri, che insieme formano la vera specie dell'oggetto? In tale caso quelli, anzichè il carattere della specie, non sarebbero eglino che il segno degli altri tutti, che con quelli medesimi formano un tale carattere?

187.

Le classificazioni artifiziali poi non si fondarono elleno sulla identità di uno o pochi attributi di molti oggetti senza prima avere quelli riconosciuti collegati con identità di tutti gli altri attributi, o vogliamo dire senza averli per osservazione conosciuti sufficienti a contrassegnare le specie?

188.

Chi quindi trovò mai sufficiente la classificazione linneana delle piante ad indicare le specie di queste, e quella di Hauy a indicare le specie dei minerali?

189.

Per la stessa ragione la classificazione delle malattie, fondata soltanto o sulle qualità dei sintomi, o sulle azioni delle cagioni morbifere, o sugli effetti dei mezzi di cura, o sui caratteri anatomici o chimici delle parti alterate, non sarebbero del tutto erronee, cioè non atte mai a denotare le specie delle malattie?

190.

Attributi di queste, nella cui somma soltanto si costituisce la specie di ciascuna di esse, non sarebbero forse i sintomi che le manifestano, l'azione delle cagioni che le producono, quella dei mezzi di cura che le combattono, infine l'insieme dei caratteri tutti delle parti alterate dell'organismo?

191.

E le attenenze reciproche di queste categorie delle pertinenze delle malattie non sarebbero parte essenzialissima della scienza di queste? E attenenze tali si potrebbero mai conoscere senza attenta e diligente osservazione delle malattie stesse? Chi pretendesse questo, non vorrebbe egli conoscere fatti senza averli osservati? Non conosciute però le dette attenenze, si conoscerebbero eglino tutti gli attributi delle malattie, e quindi le specie loro?

192.

E questo grande e necessario fondamento di nosologìa non sarebbe egli forse mai sempre stato trascurato; e

quindi alle naturali classificazioni delle malattie non sarebbero sempre state sostituite le artificiali?

193.

Ma le artificiali, utili soltanto alla memoria e non atte a dimostrare le specie degli oggetti, non aprirebbero l'adito a gravissimi errori, le quante volte si riguardassero come le naturali, indicative cioè di quelle specie che realmente non indicano?

194.

Evidentemente in tale caso non si seguirebbe l'erronea supposizione della identità di tutti gli attributi dei diversi oggetti, quando questa si fosse riconosciuta di uno soltanto o di pochi?

195.

Insomma, immaginando e non riconoscendo le vere specie degli oggetti, non si formerebbe una scienza tutta ideale delle categorie di essi? E quale studio poi si potrebbe mai fare delle attenenze di enti non reali?

196.

Ma questo modo, col quale noi nell'usitato nostro linguaggio colleghiamo artificialmente i fatti per solo ajuto della memoria, si potrebbe mai scambiare colla scienza delle differenze dei fatti medesimi, la quale non si può riporre che nella sintesi formata secondo le reali collegazioni di essi?

197.

Quando adunque l'uomo deve per comodità di memoria tenere il suo discorso ben sovente sugli astratti e sui generali, che vuol dire sugli enti fittizj della memoria, potrebbe sempre addarsi abbastanza del riferimento di esso alle reali attenenze dei fatti, se almeno non ridiscendesse

coll' attenzione dall' astratto al concreto e dal generale al particolare?

198.

E, senza questa industria d'analisi verificatrice, il nostro discorso, aggirandosi sopra gli astratti ed i generali, non prenderebbe egli sembiante di discorso ontologico o speculativo, al quale perciò ben di leggieri potrebbe tanto più abituarsi la mente, quanto più fosse penetrativa e disposta a meditazione?

199.

In tale modo non s'insinuerebbe forse nel nostro ragionare sperimentale, inscienti noi medesimi, una qualche cosa di dommatico o di speculativo?

200.

E che sarebbero mai le spiegazioni, che tutto giorno si domandano, dei fenomeni naturali? Che vorrebbe dire spiegare fenomeni, se non appunto assegnare ad essi una cagione non osservata, ma solo argomentata? E non si tornerebbe in tal modo nell' assurdo di credere conoscibile un fatto senza osservarlo? Non sarebbe forse possibile per questo riguardo che un argomento d'analogia, pel quale si concludesse soltanto non improbabile l'appartenere a simili fenomeni simili cagioni, e viceversa? E questo argomento, utilissimo ad avviare la mente a nuove indagini, non empirebbe la scienza di dubbiezze e d'errori, ove pur si seguisse nel comporla?

201.

Perciò così grandi, così facili, così diversi incentivi ad errore nel nostro ragionare sperimentale non avrebbero forse con molta ragione insinuata la sollecitudine di cercare il criterio della verità?

202.

E parimente non fu sempre sentita la grande difficoltà della dimostrazione? E non furono con sottile diligenza studiate moltissimo le regole a renderla più atta a comprovare il vero?

203.

E che furono mai le cercate forme del nostro discorso, e le sottigliezze medesime della dialettica, se non appunto uno sforzo di rendere quello più dimostrativo?

204.

E non si disse essere il nostro discorso non altro che un seguito di sillogismi?

205.

Quale però sarebbe veramente il valore del sillogismo? Arricchirebbe esso la mente nostra d'alcuna cognizione, o non sarebbe piuttosto che un modo artificioso d'esporre le cognizioni che già si posseggono?

206.

Ma dovremmo noi col Mamiami pensare che sarebbe assurdo il credere all'evidenza e all'infallibilità di un segno del vero, piuttosto che all'evidenza e all'infallibilità di questo vero medesimo?

207.

E perchè mai fu detto che *il criterio della natura o i dogmi del senso comune* ingannano meno delle più pensate e profonde dimostrazioni?

208.

Non significherebbe forse tutto questo, che somma fosse veramente la difficoltà di seguire colla nostra attenzione

tutte quante le relazioni dei fatti, quando pure dobbiamo di necessità ragionare, non solo col mezzo d' idee oggettive, ma eziandio con quello di moltissime soggettive?

209.

E quale mai esser potrebbe il criterio della verità, se non appunto, come dice il Mamiani stesso, quello unico e perpetuo dell' evidenza dell' intuizione, la quale secondo gli sperimentali testifica l' esistenza dei fatti, e le relazioni delle idee oggettive colle soggettive?

210.

Quante volte, giunti noi con una lunga e faticosa sintesi a stabilire una proposizione esprimente l' ultima conclusione di quella, potremmo per avventura serbare memoria bensì della detta proposizione, ma non del modo col quale il nostro intelletto l' avesse raggiunta?

211.

Ed allora non resterebbe essa nel nostro spirito, come se fosse uno di que' principj, che diconsi della ragion pura?

212.

E quale sarebbe l' uomo, che nel comune modo di favellare, per la necessità di occuparsi di materie assai diverse, massimamente nell' ordine delle morali cognizioni, non fosse costretto di affidarsi sovente a proposizioni siffatte, delle quali non potesse nè esaminare l' origine, nè riconoscere la verità?

213.

In questo caso però non si partirebbe egli da un principio ammesso sì, ma non dimostrato? E non sarebbe questo un ragionare al modo degli speculativi?

214.

E per le ragioni fin qui dichiarate non si farebbe ella

manifesta una immensa difficoltà a tenere nei ragionamenti un ordine così severo, che valesse a condurre alle meglio accertate conchiusioni, ed un ordine sì lucido, che desse al discorso una subita evidenza?

215.

Avrebbero dunque avuto torto i filosofi, allorchè posero un grande costante studio nella ricerca del metodo più conveniente alle osservazioni ed alle dimostrazioni scientifiche?

216.

Ma che cosa mai potrebbero valere le indagini dei metodi più particolarmente convenevoli ai diversi intendimenti delle scienze, quando prima non si fosse bene stabilito di dove queste avere potrebbero il loro principio e quali i limiti che esse medesime non potrebbero oltrepassare?

217.

Se per gli sperimentali le scienze non potrebbero avere principio che dalle cognizioni dei fatti, non dovrebbero pure eglino pensare seriamente fino a quale termine potessero pervenire e per quale via?

218.

Tutte le esposte considerazioni non sarebbero per avventura acconcie a dimostrare l'una e l'altra di queste avvertenze, che la mente dovrebbe sempre avere presenti nel suo cammino scientifico?

219.

E specialmente non sarebbe utile di tenere ben fermo, che le scienze non differiscono una dall'altra che per la serie particolare dei fatti che ne formano il subbietto; di tal che sia assurdo il pensare e l'affermare, che una

scienza derivi, o prorompa, o si deduca da un' altra, ovvero l'una sia base o fondamento di un' altra?

220.

Un linguaggio cosiffattamente metaforico ed assurdo sarebbe egli mai possibile che ai nostri giorni medesimi corresse per le bocche di molti, se nell' avere le scienze tutte indubitabili reciproche relazioni si fosse usata diligenza a bene conoscerle e definirle, piuttosto che enunciarle con parole di un senso o troppo indeterminato o manifestamente assurdo?

221.

Non sarebbe dunque essenziale alla chiarezza ed alla più evidente conchiusione del nostro ragionare il non omettere mai la cura di bene dichiarare il senso delle usate parole? E poichè nel procedere del discorso troppo riesce malagevole alla mente umana di serbare memoria precisa delle idee comprese negli astratti e nei composti e nei generali, non tornerebbe evidente la già dichiarata necessità di ridiscendere di quando in quando dall' astratto al concreto, dal composto al semplice, e dal generale al particolare?

222.

Non sarebbe egli questo per avventura il modo di verificare che il nostro ragionare ed il nostro discorso non si sono scostati dai fatti, che ne somministrarono le prime cognizioni?

223.

Che se niuna di queste non si potesse mai ricevere per mezzo di deduzioni, di induzioni, di congetture, di analogie, e in una parola di una qualunque maniera di argomentazione, non potrebbe tuttavia la mente valersi mai di quelle forme di ragionare per un qualche intendimento di scienza?

224.

Nel giudicare della somiglianza o dissomiglianza degli oggetti, l' identità di molti, o dei più importanti, attributi di essi, non ci permetterebbe ella di argomentare probabile la piena identità degli oggetti medesimi? E tale maniera di congetturare per analogia non sarebbe forse il primo passo, che guidasse sovente la mente alle nuove scoperte? E nella felicità di cosiffatte congetture non brillerebbe forse il genio dei più capaci intelletti?

225.

E quando volessimo verificare l' attenenza di causa e d' effetto, non saremmo noi nella già dichiarata necessità di considerare la successione di un dato effetto ad una data cagione in guisa, che non potesse mai appartenere ad un' altra, allontanate perciò tutte le altre possibili, quali dicemmo doversi escogitare per mezzo delle meglio fondate analogie?

226.

Ma sarebbe poi vero che questa scienza empirica, cotanto piena di difficoltà e d' incentivi all' errore, non potesse mai uscire dai limiti fin qui accennati, e perciò non si elevasse mai alle più alte confortative verità dell' ordine morale?

227.

Sarebbe mai vero, che essa fosse essenzialmente materialistica ed ateistica, come si è pensato e si pensa tuttavia da certuni? Perciò fosse a noi indispensabile o di non possedere queste alte persuasioni, o di doverle invocare soltanto dalla filosofia speculativa o dommatica o trascendentale o *a priori* che dire si voglia?

228.

Ma, costretti noi a non avere per prime nostre cogni-

zioni che quelle di certi aggregati d'attributi percettibili, non dovremmo noi forse cercare, se gli attributi dell'intelligenza manifestino alcuna repugnanza con quelli del subietto da noi denominato corpo o materia?

229.

E questa repugnanza non sarebbe ella stata già riconosciuta nel ravvisare noi unità negli attributi del pensiero, ed invece il moltiplice, l'esteso ed il divisibile in quelli della materia?

230.

Il giudizio non sarebbe già stato addotto come prova evidente della predetta unità?

231.

Il confronto di due idee ed il giudizio ricavatone non si stimarono eglino attributi del pensiero assolutamente repugnanti coll'impenetrabilità, l'estensione, e la divisibilità della materia, e le prerogative del moto?

232.

Non si disse egli, per modo d'esempio, che il moto della particella A, rappresentativo dell'idea A, non potrebbesi mai confrontare con quello della particella B, rappresentativo dell'idea B, perchè l'uno non potrebbe mai penetrare l'altro, e l'uno coll'altro essere a contemporanea nostra percezione? Parimente il moto della particella C, rappresentativo del giudizio, si potrebbe mai comprendere derivato dai moti delle particelle A e B? Il moto non seguiterebbe egli ad essere quello che è, fino a tanto non urtasse con un altro moto, ed allora o i due moti si eliderebbero, o ne comporrebbero un terzo, in cui non si potrebbe più ravvisare nè il primo, nè il secondo? In tale guisa la mente non passerebbe ella successivamente dal-

l'idea A all'idea B ed all'idea C, senza avere mai cognizione della relazione reciproca di queste idee?

233.

Questa sola considerazione non sarebbe dunque bastevole a provare che il subietto del pensiero e dell'intelligenza dell'uomo non può essere materia, cioè gode di attributi assolutamente repugnanti con quelli della materia?

234.

E non sentiamo noi forse che la potenza incommensurabile del pensiero, che si crea, si varia e si diffonde senza limite di luoghi e di tempo, è qualche cosa non possibile a circoscriversi nella finita stabilità degli attributi della materia? E non è pur questo un fatto grandissimo, che la filosofia sperimentale non può non contemplare? E la grande fecondità di concetti di tutti i dommatici, o trascendentali o platonici o speculativi, non ci fornisce ella uno splendido argomento di questa immensa potenza del pensiero?

235.

Di quale natura però sarebbe il subietto di esso? Il dirlo uno spirito ne qualificherebbe realmente la natura?

236.

Ma non dovremmo noi rammentare che la natura di qualunque cosa esistente si ripone soltanto nella somma dei noti attributi che la rappresentano? E, quando diciamo che lo spirito per l'aggregato degli attributi del pensiero e dell'intelligenza si addimostra un ente *contrario* o *diverso* dalla materia, che altro potremmo dire di più?

237.

Se non sappiamo l'essenza della materia, potremmo noi sapere l'essenza dello spirito? E questa nozione del-

l'essenza delle cose non oltrepasserebbe il limite insuperabile delle nostre cognizioni?

238.

La psicologia del resto non indagherebbe, e non definirebbe ella gli attributi del pensiero e dell'intelligenza dell'uomo, a noi testificati dalla coscienza?

239.

Ma inoltre in via empirica sarebbe egli mai possibile di pervenire all'idea di Dio?

240.

Non si disse egli essere manifesto nell'ordine dell'universo un mirabile costante collegamento di cause ed effetti, sicchè si vegga non possibile l'esistenza di un effetto senza quella di una propria cagione, e quindi, salendo dall'una all'altro, non si giungerebbe fino a dover credere o eterno l'universo, o invece originato da una cagione non confusa con esso?

241.

Ma le grandi maraviglie dell'ordine dell'universo potremmo noi credere effetto soltanto delle cieche forze della materia? Che dire dovremmo della tanto celebrata corrispondenza dei mezzi ai fini? I fini non sarebbero eglino che gli effetti necessarj delle naturali cagioni, anzichè effetti voluti per un antipensato scopo?

242.

Quest'ultima dimostrazione fu ella abbastanza pensata e dichiarata nella famigerata dottrina delle cause finali?

243.

L'economia dei viventi non offrirebbe per avventura ben soventi volte il fatto innegabile di effetti coordinati con

uno scopo evidentemente antipensato, quali sono tutti quelli che senza alcuna reciproca relazione possibile, e senza provenienza loro possibile da una comune cagione, manifestano tuttavia di operare insieme ad uno stesso evidente scopo?

244.

Ai pochi esempj di questa maniera da me già accennati[1] non se ne potrebbero eglino aggiungere altri molti; ed in tale guisa non si giungerebbe egli col mezzo della scienza empirica a dimostrare la realità dell'*Ente assoluto, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, perfettissimo?*

245.

E gli attributi di Esso potremmo noi concepire giammai in altra guisa, fuori che questa di riguardarli opposti agli attributi degli enti finiti, da noi conosciuti per esperienza? E Iddio non fu di fatto indicato eziandio quale *Essere incomprensibile,* cioè superiore all'umana intelligenza?

246.

E tutte le teoriche dei panteisti non comprenderebbero forse la necessità di questo primo Facitore dell'universo?

247.

Non si sarebbe forse domandato se esistesse la realità oggettiva, e con ciò non si sarebbe egli mostrato di tenere ferma quella dell'Assoluto, Eterno, Infinito, Onnisciente ed Onnipotente?

248.

Ma poi non si sarebbe ammesso l'ente essenzialmente attivo (l'Assoluto anzidetto) e l'ente essenzialmente inerte (la materia, il finito, l'oggettivo)? Perciò nell'universo non si sarebbe distinto il mondo interiore dall'esteriore,

[1] Vedasi il *Breve Avviso*, ec., nelle mie Opere mediche. Firenze, 1844, vol. I, parte II, pag. 43.

l'intelligenza dalla materia, il *me* dal *non me*, come taluno disse?

249.

L'inerte però potrebbe mai avere azione veruna sull'Onnipotente? Ed avendo un'azione qualunque sopra di esso, sarebbe veramente inerte? Chi mai potrebbe comprendere e definire il modo delle relazioni del finito coll'infinito? Non sarebbe però manifestamente assurdo il reputare possibile all'infinita onnipotenza un ostacolo ed un limite?

250.

Perciò che cosa varrebbe mai ideare, a cagion d'esempio, che la libera indefinita attività incontrasse nell'agire un ostacolo, un intoppo, un inciampo, e ritornasse quindi in sè stessa; d'onde si arguirebbe che nel primo caso si manifestasse il *me* o l'*Assoluto;* e nel secondo il *non me* o la parte oggettiva; e nel punto di equilibrio o di incontro fosse la *coscienza,* come da qualcuno de'recenti filosofi affermasi? Che varrebbe pure il dire, come molti usano, che l'onnipotenza dell'Infinito si esplica e si limita nel finito? Sentenze tali chi potrebbe mai comprendere? Non sarebbero esse affatto vuote di senso? O, volendo che pur uno ne avessero, non esprimerebbero opinioni del tutto arbitrarie e repugnanti colle ragioni supreme di tutte le cose, siccome a noi è possibile di concepirle.

251.

Ma un Essere infinito e onnipotente potrebbe mai avere bisogno di un altro ente per esplicare e manifestare la sua onnipotenza? Una Potenza infinita potrebbe non essere essenzialmente per sè stessa attuosa? Queste ed altre simili formole del linguaggio panteistico non sarebbero grandemente assurde?

252.

E non dovrebbe una volta la mente umana cessare

dall'insano orgoglio di volere comprendere le prime origini delle cose, e le essenziali attenenze del finito coll'infinito, che sono pretensioni troppo al di sopra della potenza dell'umano intelletto?

253.

E, se veramente la materia fosse essenzialmente inerte, a qual fine se ne supporrebbe l'esistenza? A quale uso potrebbe mai valere un ente spoglio d'ogni attività? Non ammettere un essere così fatto, ed ammettere soltanto l'Assoluto non tornerebbe il medesimo? Che significa mai l'affermare una manifestazione dell'onnipotenza dell'Infinito negli esseri finiti? Manifestazione a chi? Ma forse ad un altro ente intelligente? Ed allora le intelligenze non sarebbero necessariamente due, l'una infinita e l'altra finita? Non cadrebbe così l'essenziale supposizione del panteismo, la coesistenza cioè di due sole entità, l'infinita cioè eterna, essenzialmente attiva, e la finita inerte?

254.

Se dunque noi perveniamo alla dimostrazione innegabile dell'esistenza di un Ente primo, assoluto, eterno, infinito, onnipotente, onnisciente, non dovremmo eziandio di viva forza riconoscerlo separato dall'universo, e creatore bensì di questo, ma non mai confuso con esso?

255.

Allorchè, per altro, nell'ordine dell'universo si debba, come abbiamo dimostrato, riconoscere una maravigliosa antipensata rispondenza dei mezzi ai fini, e ciò solo bastare ad attestare l'esistenza dell'Ente onnipotente e onnisciente, ordinatore dell'universo; potremmo noi mai supporre che un Ente così perfetto riservasse la sua propria volontà e potenza ad essere l'immediata cagione dei mali che affliggono la vita dei mortali? D'onde non più nè merito, nè

demerito delle umane azioni, non più alcun ordine morale possibile nell' umana società?

256.

Ma, se nell' ordine dell' universo abbandonato alle sue proprie forze poteva essere una necessità la congiunzione dei beni coi mali relativamente alla vita dell' uomo, chi potrebbe mai ideare un Essere onnipotente ed onnisciente, il quale pure fosse continuo operatore dei mali?

257.

Allorchè la mente umana viene possentemente sospinta verso di un oggetto, e può non di meno trasportare la sua attenzione ad altri oggetti, fino a che ne trovi uno, il quale anche più poderosamente la sospinga, non riceverebbe essa da ciò un' aperta testimonianza della libertà di cui gode; e non basterebbe questa stessa libertà a far cadere tutte le supposizioni dei panteisti?

258.

E l' evidenza di questa libertà dell' uomo non consuona forse con quella grande legge morale, che dicemmo prorompere dall' essenziale natura di esso?

259.

E quale mirabile cospirazione d' intenti non esiste mai fra l' ordine fisico ed il morale dell' uomo? Sentimenti, facoltà di comprendere il vero, e libertà non dicemmo noi cospirare insieme ad originare tutti quanti i benefizj della sociale convivenza? Ed in questa maravigliosa cospirazione appunto non s' inchiude forse la grande legge morale dell' uomo, già da noi spiegata?

260.

Ma, provato che l' ente del pensiero non è quello stesso della materia, come potrebbero mai le leggi dell' organismo

animale valere a stabilire la detta cospirazione, subito che essa appartiene a due enti, non solo individualmente distinti, ma eziandio di natura affatto diversa?

261.

A questa grande cospirazione di leggi fisiche e morali sarebbesi dunque mai pensato abbastanza?

262.

Se le leggi organiche dell' uomo corrispondono in generale con quelle degli animali che diconsi più perfetti, perchè mai soltanto nell'uomo stesso avrebbero esse originato lo sviluppo di facoltà corrispondenti ai bisogni delle elevatissime sue attitudini morali? Perchè l' organo cerebrale reso capace di servire a tutte le funzioni necessarie alla grande potenza e perfettibilità dell' intelletto? Perchè con questa perfettibilità delle funzioni del pensiero consociarsi anche l' attitudine dell' organo della voce a formare suoni articolati, e quindi a prestarsi alla loquela, indispensabile alla perfettibilità sopraddetta? Perchè colla sola collocazione del pollice delle mani procacciata all' uomo stesso la perfettibilità pur anche delle opere di mano? Perchè al più conveniente uso dei sensi e delle braccia a lui medesimo destinata la stazione verticale, e quindi articolazioni, legamenti e muscoli, ordinati diversamente che in tutti gli altri animali? Perchè dunque modificazioni di struttura ossea, legamentosa, muscolare, nerveo-cerebrale nell' uomo, che d' altra parte conserva struttura viscerale analoga a quella degli altri mammiferi, e tutto ciò in evidente relazione coi bisogni dell'intelligenza, della libertà, e dei sentimenti di lui?

263.

Tante particolarità d' organi diversi non dimostrerebbero elleno maggiormente la mirabile corrispondenza dell' ordine fisico e del morale dell' uomo, a grande differenza

di ciò che interviene negli animali più simili all' uomo stesso?

264.

E questa insigne corrispondenza d' intenti nell' ordine fisico e nel morale dell' uomo non sarebbe dunque qualche cosa più, che la già contemplata corrispondenza dei mezzi coi fini, la quale nello stesso ordine fisico dicemmo essere necessariamente antipensata?

265.

Perciò la dichiarata grande legge morale dell' uomo non varrebbe a sospingere ognora più fortemente le umane persuasioni in quella dell' Eterno, Infinito, Onnisciente, Onnipotente?

266.

Ma la filosofia dei principj *a priori* potrebbe mai giustificare le supposizioni de' panteisti; o confortare d' assoluta certezza le prove dell' esistenza dell'Infinito onnipotente?

267.

E che sono o possono essere i detti principj? Come nascerebbero nella mente umana senza soccorso della scienza empirica, e come si potrebbero considerare certi, o indubitabili?

268.

Quale scienza potrebbe mai derivare da essi? E a che potrebbero valere, essendo tutt' affatto distaccati dall' ordine dei fatti? Potremmo mai col mezzo di siffatti principj conoscere qualche relazione dei fatti stessi, o qualche cagione dei naturali fenomeni, non altrimenti a noi disvelata?

269.

Fra i detti principj quelli denominati necessarj od evidenti, od apodittici, ammessi da tutti i filosofi, non si

reputarono tali, solo perchè la mente ne comprende impossibile il contrario, inchiusi perciò tutti nel così detto principio di contraddizione, e non atti a somministrare alcun' altra cognizione?

270.

Essi però non esprimerebbero per avventura che la costante dimostrazione dell' esperienza, tornare cioè impossibile una cosa sia e non sia nello stesso tempo?

271.

Potrebbe la mente nostra, allorchè intuisce, o percepisce, o concepisce che una cosa è, non intuire pure nello stesso tempo, non percepire, non concepire che essa non può non essere? Essere d' una cosa non esclude evidentemente il non essere di essa? E queste due sarebbero realmente intuizioni o percezioni o concezioni distinte della mente, od una medesima?

272.

Pure queste nostre semplici intuizioni o percezioni o concezioni potrebbero mai esprimersi in forma di un nostro giudizio, come quando si afferma la parte essere minore del tutto, e due cose simili ad una terza essere pure simili fra di esse?

273.

Intuizioni tali però o percezioni o concezioni, le quali non comprenderebbero che la cognizione d' un fatto, potrebbero mai somministrare alcun' altra cognizione? Ammettendo ciò, non si cadrebbe per lo appunto nell' assurdo di volere argomentare da un fatto noto un altro fatto ignoto?

274.

I principj dunque necessarj o evidenti o apodittici si potrebbero mai considerare come veri principj, o piuttosto

non resterebbero essi compresi nei limiti di tutte le semplici cognizioni dei fatti?

275.

Gli altri principj poi, creduti della ragion pura, detti *a priori*, assiomi o adagi comuni, che come indubitabili si prendono a base dei nostri ragionamenti, sarebbero veramente concetti dalla sola ragione senza verun ministero della scienza empirica?

276.

Vi ha egli chi possa rinvenire in sè stesso alcuno dei detti principj, in modo da comprenderlo evidentemente non originato da veruna delle cognizioni dei fatti per una qualche maniera di astrazione e di collegazione di queste?

277.

E, se di quelli non avessimo sicura testimonianza dalla nostra coscienza, in quale altra maniera potremmo averne certezza?

278.

Forse che l'esperienza ce l'avrebbe somministrata coll'additarcene alcuno, che avesse ricevuto un costante immutabile consentimento dei filosofi?

279.

Al contrario non sappiamo noi che la filosofia ha potuto immaginarne molti, non solo diversi, ma eziandio opposti, e l'uno celebrare come vero, poscia lasciarlo cadere come erroneo, quindi anche tornarlo in onore, sicchè niuno si trovi veramente, che da universale immutabile persuasione dei filosofi abbia ricevuta dimostrazione costante di certezza?

280.

E una sì dolorosa esperienza non sarebbe forse quella di tutti quanti i secoli della coltura dell'intelletto umano?

281.

A' nostri giorni medesimi, dopo che i filosofi parevano concordi nell' ammettere il così detto principio di contraddizione (che vedemmo non potersi veramente reputare un principio), non sarebbe stato proclamato all' opposto non so quale principio d' identità?

282.

Che sarebbe dunque mai per l' umana ragione questa potenza d' intuire la certezza dei principj *a priori*, quando col lunghissimo andare dei secoli non ha potuto mai concepirne uno con sicura sanzione di certezza?

283.

Da qualche filosofo non fu pure dichiarato che la scienza dommatica o speculativa, quella cioè derivata dai suddetti principj, non può mai elevarsi al di sopra del congetturale; che è quanto dire non potersi mai avere sicurezza della certezza di quei principj medesimi, dai quali essa viene derivata?

284.

Ma in tale caso da quale altra ragione si potrebbe derivare la certezza dei principj medesimi?

285.

Noi però sapremmo mai comprendere la verità senza un termine di relazione? Potremmo noi dire vere o certe le cognizioni dei fatti senza riguardare se corrispondano nel nostro spirito colle realità dei fatti stessi, da cui provengono? E questa verificata corrispondenza non sarebbe quella appunto che diciamo verità o certezza?

286.

Senza un tale termine di confronto quale certezza

avremmo noi fuori di quella dell' esistenza delle nostre cognizioni o percezioni o intuizioni?

287.

Che cosa dunque cercherebbe di più lo scienziato, quando, oltre al sapere l'esistenza dei concetti principj *a priori*, volesse anche sapere se fossero certi o no?

288.

Non vorrebbe forse egli conoscere allora se gli stessi concetti principj fossero acconcj o non acconcj a somministrare scienza da reputarsi *certa?*

289.

Ma in tale caso non dovrebbe egli di nuovo ricercare la certezza di una tale scienza, e di nuovo per tale giudizio quale termine di relazione avrebbe egli?

290.

Confronterebbe forse intuizione con intuizione, principicipio *a priori* con principio *a priori;* che vuol dire ignoto con ignoto, e quindi quale verità potrebbe mai raccogliere da un siffatto confronto?

291.

Confronterebbe invece le sue intuizioni ed i principj *a priori* colle cognizioni dei fatti, ed in tale caso, se ne venisse scoperta la verità, non si riporrebbe questa nel riconoscerli corrispondenti colle stesse cognizioni dei fatti? Ed in questo modo i principj *a priori*, od intuitivi, non sarebbero essi che verità sperimentali?

292.

E allora che avrebbe mai giovato lo sforzo d'ideare principj senza soccorso delle cognizioni dei fatti, quando poi non si potrebbero valutare senza confrontarli con esse,

e trovarli corrispondenti con esse medesime, convertendoli così in reali verità sperimentali?

293.

Ma supposta sempre congetturale la scienza dommatica o *a priori*, come taluno affermava, non dovrebbe esser dessa almeno probabile, e la sua probabilità non dovrebbesi cercare e dimostrare, come la sua medesima verità?

294.

Cercando dunque noi la certezza o la probabilità dei principj *a priori*, non ci troveremmo nell'inevitabile alternativa, o di non giungere mai nè all'una nè all'altra delle dette due dimostrazioni, o di derivarle soltanto dal confronto di quelle colle cognizioni dei fatti; e così o dovremmo come falsi abbandonare i detti principj, o ammetterli come verità sperimentali?

295.

Che però pensare dovremmo di certi spontanei concetti, che come verità balzano d'un tratto dinanzi alla ragione dei più capaci intelletti, quasi divinazioni di eventi naturali, che poi veggonsi non di rado verificati, come accadde al Newton rispetto al cadere di una pera dall'albero, ed al Galilei riguardo all'oscillare d'una lampada? Non sarebbero queste verità comprese *a priori?* O piuttosto non altro che pronte e fortissime analogie, di cui la mente non rendesse un giusto conto a sè medesima?

296.

Non addiverrebbe fors'anche talvolta che con rapida non avvertita sintesi la mente salisse al concetto di una grande proposizione o massima, e questa le restasse nella memoria, come vera sentenza assiomatica? E ciò accadendo nei più, non si avrebbero per avventura in tale

modo originate certe comuni massime di morale o adagi popolari, quali veramente si osservarono concordi in ogni tempo fra i diversi abitatori della terra?

297.

Ma pure questa costante concordia degli uomini nel concepire massime, di cui non sanno abbastanza conoscere la ragione, potrebbe avere nascimento da altro, fuori che da un impulso di qualcuno dei primi essenziali sentimenti dell'uomo?

298.

E queste massime non avrebbero potuto molte volte prendere sembiante di pure intuizioni della mente, e quindi poi essere passate nelle scienze come verità *a priori?* Non dicemmo noi sommamente difficile, e quasi impossibile, di tener dietro a tutti quanti i particolari dell'opera larghissima e molto inavvertita del nostro intelletto, nella quale prendono confusamente una parte propria le persuasioni della ragione e gl'impulsi del sentimento?

299.

La formazione e l'uso delle lingue non fornirebbero una grande prova di maravigliose operazioni intellettuali, che si compiono nella nostra mente, senza che nè serbiamo distinta memoria e possiamo rendercene una ragione sufficiente? Il bambino non impara egli tante e tante sottilissime differenze del senso proprio delle voci, e di quelle stesse che non denotano oggetti sensibili, ma azioni e relazioni d'oggetti, massimamente modi e tempi dei verbi, significazione d'avverbj, di particelle e simili? Non trovano forse i grammatici inchiusa una profonda metafisica nella costruzione d'una lingua? Anche il più incolto non la parla con proprietà? Chi potrebbe mai dichiarare parte per parte tutto il lavoro intellettuale, col quale l'uso soltanto del parlare insegna al bambino, e conserva anche

nell'uomo il più volgare, l'intendere e l'usare con proprietà il linguaggio? E non sarebbe pur questa una serie di funzioni analitiche e sintetiche, che si compiono in noi stessi per quei particolari e ripetuti atti di associazioni, i quali non sappiamo abbastanza avvertire?

300.

E tanta e tanto insuperabile difficoltà di tener dietro a tutti quanti i confronti delle nostre idee, a tutti i giudizj che se ne ricavano, a tutte le diverse collegazioni, astrazioni e composizioni o trasformazioni di esse, non condurrebbe di necessità gli uomini ad avere nell'intelletto certe persuasioni e certe massime, senza conoscere come le avessero acquistate; e quindi non sarebbero quasi forzati di crederle intuite dalla mente per una sola sua incomprensibile facoltà? E non sarebbe questa una possente cagione della generale propensione degli uomini a ideare, ammettere, ed usare principj *a priori?* Non sarebbe così molto facile di trascorrere in una specie di ragionare speculativo, quando realmente non si seguissero che associazioni d'idee della scienza empirica?

301.

Non dovremmo dunque noi porre una grande sollecitudine nel disaminare con tutta ponderazione ed avvedutezza, se realmente i così detti principj *a priori* siano possibili?

302.

Una volta però che l'esperienza li ha fatti conoscere grandemente mutabili, cioè ora accolti come veri, ora abbandonati come falsi, si potrebbero mai reputare per sè medesimi essenzialmente certi? E che sarebbe mai il dono dato da Dio alla nostra ragione di poterli intuire, quando in queste intuizioni essa sarebbe cotanto fallace? Non dovrebbe essa per sola sua efficienza scorgere assolutamente

evidente, e perciò sempre innegabile, la certezza dei principj *a priori*, come evidenti e innegabili sono le testimonianze dei sensi? E in tale caso non dovrebbero sempre tutti gli uomini intuirli similmente, finchè avessero sana la mente?

303.

E che cosa poi varrebbe la ricerca del criterio delle verità intuitive, della quale si è occupata e si occupa la filosofia? E questo stesso assunto di essa non fa aperta la persuasione dei filosofi di non potere riconoscere per sè medesimi evidenti i principj *a priori?* E posto che a intendere la verità ci bisognasse realmente un termine di confronto, non si tornerebbe nella già dichiarata necessità di confrontare le nostre intuizioni o con altre intuizioni o colle cognizioni dei fatti; e nel primo caso non potere mai ritrarne alcuna conclusione, poichè si confronterebbe l'ignoto coll'ignoto, e nel secondo non potere raccogliere mai alcuna verità che non fosse sperimentale? Laonde la vagheggiata ricerca del criterio delle verità intuitive potrebbe mai rivolgersi ad altro, fuori che a conoscere, se alcuno dei principj creduti *a priori* si potesse prendere a fondamento di scienza indubitabile?

304.

In tale caso però come sarebbe possibile di conoscere indubitabile la scienza ricavata da principj, di cui non si avesse certezza? Cercando la verità dei principj stessi, e cercando la verità della scienza ricavata da essi, non si farebbe in sostanza che una medesima ricerca? E non tornerebbe dunque sempre in campo la necessità dell'esposto dilemma, e quindi o la non possibile dimostrazione della verità dei principj *a priori* e della scienza proveniente da essi, o la derivazione di quella dalla scienza empirica, e quindi la conversione delle verità supposte intuitive in verità sperimentali?

305.

E verità in assoluto che altro sarebbe all'infuori d'una semplice generale nozione astrattissima della nostra mente? E chi potrebbe mai comprendere nitidamente una nozione siffatta? Senza un termine di confronto avremmo noi mai alcun determinato e chiaro concetto della verità?

306.

Ma, una volta che si ammette essere le intuizioni della mente ora attendibili ed ora no, non si sarebbe esclusa la necessaria evidenza di esse, e non bisognerebbe la prova delle attendibili e delle non attendibili, e di nuovo non si cadrebbe nel dilemma sopra indicato?

307.

Non saremmo dunque noi condotti in fine in queste gravissime conclusioni: 1° molti concetti della mente parere *a priori*, ma niuno essere manifestamente tale dinanzi alla coscienza d'ognuno; 2° la lunga sperienza dei secoli avere sempre addimostrati molto errati i principj creduti *a priori*; 3° la dimostrazione della verità o certezza di questi essersi molto cercata e non trovata giammai; 4° niuno di quei principj essere mai entrato nella generale costante persuasione degli uomini; 5° non essere nemmeno possibile di trovare in alcuni di essi la certezza assoluta senza comprendere impossibile il contrario, e questo principio, che è detto di contraddizione, risolversi soltanto nel non potere la mente concepire che una cosa sia e non sia nello stesso tempo; 6° essere in fine necessario di confessare l'impossibilità di comprendere *a priori* principj certi, e di derivare da questi una scienza certa; e principj dimostrabili non potere essere che gli sperimentali?

308.

Potremmo dunque noi ardire cotanto, da affermare

che sola scienza vera, sola scienza possibile è la sperimentale; solo metodo da tenersi nell' investigare e nel ragionare, lo sperimentale?

309.

Che se pure l'animo nostro non si sentisse ancora assicurato da ogni dubitazione per ridursi in una cotanto assoluta e fondamentale sentenza, perchè mai non ispenderebbe egli tutte le sue forze a dissipare alla perfine qualunque ombra di dubbiezza in un argomento, che pure deve additarci il vero cammino scientifico? Perchè dunque noi vorremmo mai prescindere da un esame cotanto necessario, e rimanere nell' incessante pericolo dei più lagrimabili errori, quali appunto a noi vennero dalla costante sperienza dei secoli ampiamente testificati?

310.

Perchè mai una volta non cercheremo di tutto proposito se quel metodo di ragionare, a cui più generalmente si abbandonarono e si abbandonano gli uomini, e che fu tanto fecondo d'errori, e che per le ragioni sopra esposte sarebbe non solo erroneo, ma eziandio impossibile, si debba realmente rigettare del tutto, o se per qualche speciale intendimento, non ancora avvertito, potesse nondimeno conservarsi nella coltura delle scienze e delle lettere?

311.

Non sarebbe questa un'opera altamente comandata all' umana ragione, non solo dalle più forti persuasioni, ma eziandio da un ben giusto sentimento d'umanità, e dalla forza stessa di un supremo dovere?

312.

Se realmente col ragionare speculativo la mente nostra camminasse nelle tenebre, chi mai potrebbe ad essa perdonare di non volere la luce?

313.

Ma non sarebbe opportuno l'indagare altresì, se mai le teoriche tutte, che si fondarono sopra i principj *a priori*, avessero dimostrata una qualche utilità nella coltura scientifica; che è come dire, se, non vere in sè stesse, avessero ciò non pertanto potuto agevolare nella mente l'acquisto della verità?

314.

Ma fra tutte le teoriche speculative quale mai potè resistere alla prova del tempo? Quale ottenne la costante persuasione dei filosofi? Quale o presto o tardi non si mostrò erronea, e non venne seguitata dalla dolorosa persuasione del molto tempo inutilmente perduto? Quale dunque avrebbe mai potuto prestare un utile guida alla ricerca della verità? E frattanto dai primordj della filosofia insino a Galilei, quali mai furono i progressi delle scienze, e viceversa, dopo di tale epoca in cui le scienze stesse si affidarono principalmente alla guida dell'esperienza, quanto non furono mai pronti e prodigiosi gli avanzamenti di esse?

315.

E da Kant in poi, tornato in onore il metodo speculativo, vedemmo noi forse da questi nuovi intraprendimenti della filosofia partoriti effetti diversi da quelli del primo lungo dominio del metodo speculativo o *a priori?*

316.

Non sono forse tornate in campo le arbitrarie teoriche nelle diverse scienze, e sopra tutto in quella della vita ove si ricorse pur di nuovo alle assurdità dell'animismo di Stahl, e dove s'introdusse persino l'opinione di un principio, che non fosse nè materia nè spirito, detto immateriale?

317.

E non è forse vero che la nazione, la quale richiamava ultimamente gl' intelletti a questa maniera di filosofare, non solo la abbandona, ma si gitta pure in un troppo ristretto ed umiliante empirismo?

318.

Non sarebbero dunque innegabilmente provate due somme verità, cioè che in primo luogo le scienze fondate sui principj *a priori* non si addimostrarono mai vere, ed in secondo luogo non mai utili alla buona coltura scientifica, ma anzi a questa molto perniciose?

319.

Nel professare però una scienza dovremmo noi pensare soltanto all' interiore dilettazione di chi la coltiva, ed al vantaggio che altre scienze possono ritrarne, e non ancora alle utilità che possono derivarne al consorzio umano ed ai singoli individui? Perciò dovremmo noi prediligere la coltura scientifica, soltanto come fonte di verità, e non ancora come mezzo acconcio a provvedere ai nostri bisogni? E per questi che cosa potrebbero mai valere le teoriche dommatiche o speculative?

320.

Per provvedere ai nostri bisogni che altro mai sarebbe necessario, fuori che di procurare l' atto di quelle cagioni, il cui effetto si conoscesse acconcio a riparare ai nostri bisogni medesimi, o fisici o morali che fossero?

321.

Sarebbe dunque mai possibile di provvedere a qualsivoglia nostro bisogno senza operare nell' ordine dei fatti, e senza quindi avere conosciuto per esperienza quali sono le vere cagioni dei molti e diversi effetti, e quali le circo-

stanze, e quali i modi, per cui rendonsi operative? Onde scienza utile all'uomo, o scienza atta a provvedere ai suoi bisogni, potrebbe mai essere una qualunque, che non fosse sperimentale?

322.

E di vero che cosa mai potrebbe per tale oggetto una scienza creata e sostenuta senza veruna contemplazione dei fatti? E chi accogliesse una scienza del tutto distaccata dalle cognizioni dei fatti stessi, e poi volesse dar regola a questi, non cadrebbe egli in una manifestissima ben grossolana contraddizione?

323.

E quale è quell'uomo che, usato all'argomentare speculativo, sia acconcio alle faccende della vita più dei severi seguaci dell'esperienza? E quante volte non si è mai sentito deplorare il nocevole influsso delle astruserie metafisiche e delle sistematiche teoriche nel disbrigo delle faccende pubbliche e delle private?

324.

Non ci avrebbe dunque l'esperienza somministrata ancora una dimostrazione evidente, non solo dell'inutilità, ma sì pure del nocimento, delle teoriche dommatiche ò speculative? E soprattutto non sarebbe considerabile quello di abituare gl'intelletti a ragionare contrariamente al metodo sperimentale, che è pure il solo costantemente palesatosi acconcio a disporre la nostra ragione a ben comprendere le relazioni di causa e d'effetto, e in tal modo a bene provvedere alle nostre necessità?

325.

Ma, allorquando però conosciuto un effetto, ne conosciamo pure necessaria la cagione, e tuttavia non ci è dato di verificarla e riconoscerla nella realità della sua azione, che

vale a noi di dare ad essa un nome, e di usarlo poi nel nostro ragionare?

326.

Quante volte non si confonde egli il nome d' un' ignota cagione colla reale cognizione di essa?

327.

Che vuol dire dunque conoscere una cagione? E fuori del sapere le circostanze, o le leggi del suo agire, potremmo noi altro saperne?

328.

Non crediamo noi di conoscere l' attrazione, che pure è l' ignota cagione della caduta dei gravi, solo perchè conosciamo giustamente le leggi della sua azione?

329.

Quando dunque diciamo noi di conoscere la natura di una cagione qualunque, potremmo intendere altro che conoscere i modi e le leggi del suo agire?

330.

Di tutte le cose non si disse mai sempre impenetrabile la vera essenza?

331.

Di un' ignota cagione adunque potremmo noi immaginare la natura, che vorrebbe dire conoscere le leggi del suo agire senza averle osservate?

332.

Oltrepassando dunque coll' immaginativa le cognizioni dei fatti, quale ente possiamo noi ideare, che non sia precisamente il contrario degli oggetti a noi disvelati dall' osservazione e dall' esperienza?

333.

Per esse ammaestrati noi dell'esistenza degli enti corporei, e di quello capace di percezione e di spontaneità negli animali, e dell'altro capace ancora di tutte le mirabili funzioni dell'umana ragione, sapremmo noi col pensiero innalzarci eziandio alla cognizione di un ente diverso da questi? Avremmo noi facoltà di concepirne i suoi reali attributi, o non potremmo che idearli contrarj a quelli degli esseri finiti, di cui l'osservazione e l'esperienza ci rendono testimonianza, cioè l'assoluto contrario al contingente, l'infinito contrario al finito, l'onnipotente contrario all'inerte, l'onnisciente contrario alla troppo limitata intelligenza umana, il perfettissimo e l'infallibile contrario alla grande imperfezione e fallacia dell'umana ragione?

334.

E quando con un nome designamo noi una ignota cagione, e la supponiamo operativa nell'ordine dei fatti, che cosa indichiamo veramente? Forsechè affermiamo soltanto l'esistenza di una cagione, che l'esperienza dimostra bensì necessaria, ma non quale essa siasi; e pretendendo che il nome significhi qualche cosa più della sola esistenza di una ignota cagione, non indichiamo forse che un ente similmente ignoto, che non sapremmo nemmeno intendere possibile, o accenniamo all'ente unico che abbiamo detto potersi concepire fornito d'attributi contrarj a quelli degli enti finiti, cioè all'Assoluto o a Dio?

335.

Perciò tutte quante le teoriche fondate sulla supposizione di un ente speciale, la cui azione non ci è stata testificata dall'osservazione, e di cui quindi non ci è nota nè l'esistenza nè la natura, che altro in fine potrebbero essere, se non che o puri idealismi, o panteismi?

336.

E quando l'esperienza ci fornisce la prova dell'ente capace di percezione e di spontaneità negli animali, ed inoltre delle funzioni della ragione nell'uomo, che sarebbero mai le teoriche animistiche così dette, salvo che il supporre negli enti predetti attributi non dimostrati e non dimostrabili; il che equivarrebbe al supporre un ente di cui nemmeno conosciamo possibile l'esistenza?

337.

Non sarebbero questi gli evidenti assurdi estremi, in cui cadrebbe l'umana ragione ogni volta che volesse uscire dai limiti delle cognizioni dei fatti?

338.

E tra questi non è pure da annoverare quello della libera volontà dell'uomo, cioè di un'efficienza che è per sè medesima principio d'azione?

339.

Ma quando l'esperienza ci ha dimostrati gli effetti unicamente proprj di un cosiffatto principio d'azione, limitati cioè alle sole funzioni dell'umana ragione, potremmo noi mai senza il più grande arbitrio e senza il più assurdo immaginare crederli estesi pur anche ai fenomeni di tutt'altra maniera nell'ordine dei fatti?

340.

E con principj *a priori* non si farebbero appunto supposizioni di tale maniera, e per ciò stesso non sarebbero esse necessariamente erronee?

341.

Ma non sarebbe manifesto eziandio, che i principj *a priori* avrebbero due scopi molto differenti, cioè o di servire

a stabilire un ordine scientifico, o di additare ignote cagioni operative nell' ordine dei fatti?

342.

E nel primo caso non tornerebbe necessaria l' avvertenza di non prendere per essi alcune proposizioni generali, ricavate da vasta sintesi empirica non abbastanza avvertita; e nel secondo non incorrerebbero essi nell' assurdo poc' anzi dichiarato?

343.

Che sarebbe dunque mai la celebrata potenza dell' umana ragione d' intuire per sè stessa il vero, e che sarebbe ogni maniera di scienza dommatica, o di scienza prima, o di scienza della pura ragione, o comunque altrimenti chiamare si voglia?

344.

Fuori dell' intuire la realità dei fatti, cioè la realità degli attributi degli oggetti esistenti, e delle reciproche relazioni di essi e col tempo e collo spazio, sarebbe mai possibile a noi di riconoscere altra maniera d' intuizione?

345.

Quale maraviglia dunque che delle verità intuitive si sia cercato sì, ma non trovato, il criterio a riconoscerle; perciocchè della esistenza delle nostre intuizioni siamo bensì necessariamente certi mai sempre, ma dire non le possiamo vere o false, se non in relazione di qualche cosa? E questa qualche cosa potrebbe mai essere altro, come dicemmo, fuori che o cognizioni intuitive o cognizioni dei fatti; e nel primo caso non pretenderemmo di conoscere l' ignoto col mezzo dell' ignoto, e nel secondo non ricadremmo nelle verità sperimentali?

346.

In tal modo la mente nostra per vie molto diverse non sarebbe ricondotta sempre nelle medesime conchiusioni?

347.

E per tutto ciò che fino ad ora si è ragionato non sarebbe egli giusto il domandare, se fosse giammai possibile una scienza speculativa, o una scienza prima, o una scienza della pura ragione, in una parola, l' uso del metodo speculativo, o *a priori*, o dommatico, o trascendentale, o assiomatico, o platonico, o intuitivo, o altrimenti che dire si voglia?

348.

Sarebbe dunque mai possibile all' uomo di tenere due vie nella ricerca del vero, muovere cioè, o soltanto dalle cognizioni dei fatti, ovvero anche dai principj *a priori?*

349.

E della possibilità di queste due vie non sarebbe egli necessario ed urgente di cercarne alla fine con tutto lo sforzo possibile del nostro intelletto una non più disputabile ragione?

350.

E questa non sarebbe la ricerca più evidentemente necessaria a bene avviare la mente nel cammino scientifico?

351.

Dopo le mille e mille teoriche falsamente immaginate, non sarebbe egli tempo che il senno umano si affrancasse dai tanti incentivi d' errore?

352.

E non sarebbe tempo che l' umana ragione cessasse una volta dall' aspirare a cognizioni impossibili, ed umiliatasi in fine a riconoscere e confessare gl' insuperabili limiti dell' umano sapere, non si consumasse in tanti vani sforzi di superarli con intenti, che per lo meno dir si potrebbero troppo orgogliosi?

353.

Non sarà egli tempo ancora che essa cessi dal volere comprendere eziandio le essenze e le origini prime delle cose?

354.

Che significa mai quel *come*, col quale tanto spesso si domanda la ragione dei fatti che esistono? È egli mai possibile per noi d'intendere *come e perchè esistono?*

355.

E di questa troppo ingiusta, troppo falsa ed orgogliosa pretensione, non avremmo forse continui gli esempj, e non ne addussi io pure più sopra?

356.

Che altro significano tutte le teoriche panteistiche, se non appunto la pretensione di comprendere gl'intendimenti dell'Eterno, dell'Assoluto, dell'Onnipotente, dell'Onnisciente, del Perfettissimo? E che altro significa la pretensione di arguire un fatto ignoto da uno noto, od una scienza ignota da una nota? E che altro significa la pretensione di formare scienza col dare un nome ad ignote cagioni, anzichè dimostrare i modi e le leggi del loro agire?

357.

Ma perchè mai dopo tante e tante illusioni l'uomo persevererebbe sì pertinace nel ragionare speculativo, o dommatico, o *a priori*, o altrimenti che dire si volesse?

358.

Non sarebbe l'uomo sospinto ad una tale maniera di ragionare da motivi troppo difficili a vincersi?

359.

E innanzi tutto non sarebbe molto lusinghevole all'amor proprio il credere, che l'uomo rinchiuda in sè stesso una fonte di sapere senza necessità d'alcun ajuto di fuori?

360.

E questa persuasione non sarebbe ella altresì conforme al sentimento della libertà dei proprj pensieri?

361.

E non sarebbe sempre increscevole la fatica, ordinariamente lunga e poco fruttifera, dell'osservare e dello sperimentare per raccogliere il vero, di fronte al molto più comodo e gradevole ricercarlo colla sola propria meditazione?

362.

Le analogie, tanto prontamente avvertite dai più forti intelletti, non prenderebbero di leggieri l'aspetto di verità conquistate?

363.

Grande incentivo al ragionare speculativo non sarebbe fors'anche la necessità di ragionare col soccorso del linguaggio, che per le idee astratte, le generali e le composte, distacca di continuo l'attenzione dalle singolari cognizioni dei fatti?

364.

E l'ordine, che col mezzo appunto del linguaggio mettiamo noi nelle nostre idee, diversamente da quello che appartiene alle naturali relazioni dei fatti, non ci costringerebbe a creare, per così dire, in noi stessi un mondo ideale troppo facile a confondersi col reale?

365.

Sarebbe mai possibile a noi di avere nitide e precise nozioni della natura delle idee astratte e degli elementi tutti delle idee generali e composte senza ridiscendere coll' attenzione dall' astratto al concreto, dal generale al particolare, e dal composto al semplice?

366.

E non dicemmo già rinchiudersi nelle idee generali certe conchiusioni, che sembrerebbero principj concetti *a priori*, ove coll' esame predetto non se ne avvertisse di nuovo la vera origine?

367.

E, poichè tutti nel comune conversare abbiamo necessità di parlare di materie moltissimo diverse, e di non poche perciò le quali non conosciamo abbastanza, così non dovremmo noi le mille volte valerci di parole di un senso non giustamente definito, e non ci abitueremmo quindi fino dall' infanzia a quella oscurità ed inesattezza di ragionare, che sono inevitabili in un discorso derivato dai principj *a priori*, che vuol dire in ogni maniera di ragionare dommatico, il quale non può mai rappresentare alla mente le singolari realità dei fatti?

368.

Non sarebbe forse molto facile di cadere eziandio nell' illusione di credere, che quelle individue entità da noi date alle idee astratte, generali e composte, rappresentandone ciascuna con un nome suo particolare, avessero fuori del nostro spirito la stessa individua esistenza, come se fossero altrettante realità d' oggetti esteriori?

369.

E tutte queste non sarebbero altre ben forti ragioni a persuadere la grande nostra necessità d' intendere con

ogni sforzo possibile a bene distinguere mai sempre nel ragionare l'uso del metodo sperimentale e quello dello speculativo, acciocchè bene risultasse la verità dell'uno o dell'altro?

370.

Ma, mentre dalla primissima coltura della mente umana insino a noi, l'uomo nel suo ragionare si attenne mai sempre al metodo sperimentale ed allo speculativo; e mentre della verità del primo non fu più alcuno che dubitasse, sarebbersi poi intraprese sufficienti disamine e considerazioni per accertarsi della verità del metodo speculativo?

371.

Non sarebbe dunque ancora tempo che cessasse una sì lunga imperdonabile noncuranza, troppo calamitosa al genere umano?

372.

E, poichè in tutta la mia vita ho nutrita fortissima persuasione della necessità di una cotanto fondamentale disamina, avrei io sempre nutrita miseramente una grande illusione?

373.

E cadrò pure io in una grande utopia, sperando che Voi, o savj ed ingenui Cultori della Medicina, possiate mettervi di tutto buon proposito ad assicurare la scienza vostra da così deplorabili errori, che in quella professare non si possono senza sacrifizio di vittime umane?

374.

E le presenti mie sollecitudini non sarannomi almeno perdonate per quel vivo sentimento d'umanità e di dovere, che pure me le comandava?

375.

Non è egli vero che talvolta anche una stravaganza, ed anche un errore possono dare impulso alle menti feconde per raggiungere utili trovati?

376.

E tutte queste considerazioni non basteranno elleno a farvi benigni nell'accogliere con ponderazione i QUESITI che, per solo desiderio del vero e del bene dell'umanità, io Vi indirizzo, comunque Voi possiate crederli partoriti da una mente troppo insufficiente?

377.

Potreste Voi mai considerare piuttosto la bastevolezza del sapere, che la sincerità delle considerazioni?

378.

Potreste mai andare persuasi che il nobilissimo dono della ragione fosse dato all'uomo solo perchè egli si aggirasse in un circolo perpetuo di affermazioni e di negazioni, e sottostesse alla continua vicenda di un ordinamento di scienza e di demolizione di esso?

379.

Non Vi parrebbe dunque tempo di pensare con tutto lo sforzo possibile dell'intelletto, se pure sia dato di uscire una volta da così misero avvicendamento di credere e di miscredere?

O savj ed ingenui Cultori della Medicina, potete bene avere compreso che io, con questi miei QUESITI, ho evitato di riferirmi a molti particolari delle teoriche filosofiche; dappoichè mi caleva moltissimo di richiamarvi coll'attenzione

alle sole primissime fondamenta d'ogni sana filosofia, o vogliamo dire alla sola considerazione di quelle prime verità, che sono possibili ad essere da noi comprese. Temevo io troppo di smarrirmi affatto nel cammino tanto moltiplice e tortuoso, che la filosofia ha tenuto, se avessi voluto internarmi nella disamina di ogni passo di essa; e d'altra parte a tanta opera come avrei io mai potuto cimentarmi? Come tanta opera reputare giovevole? Amavo di semplificare i miei Quesiti per renderne più facile ed evidente la soluzione; bene estimando, che prima di cercare la giustezza o non giustezza delle teoriche filosofiche, fosse conveniente, o piuttosto debito, di esaminare la verità del principio da cui tutte trassero origine, il quale intendete bene essere quello solo della creduta facoltà dell'umana ragione a concepire principj non dimostrabili, e non di meno per essa creduti certi, ed acconcj a partorire una scienza parimente certa. Vogliate dunque, di grazia, avvertire a questo mio assoluto proposito, e solamente secondo di esso giudicate dei pensieri che ho ardito di manifestarvi.

INDICE DELLE MATERIE.

PROEMIO.

QUESITI.

Errata-Corrige.

Quesito 96 lin. prima.	effettivo	*leggasi*	affettivo
Pag. 37 Quesito 105 lin. 4–5.	dominanti		dominati
Pag. 96 Esortazione, lin. 3.	riferirli		riferirmi